الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الثاني والخمسون والثالث والخمسون السنة الثالثة عشرة خريف وشتاء العام ٢٠٠١ - ٢٠٠٢/ ١٤٢٢هـ

دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العددان الثاني والخمسون والثالث والخمسون

السنة الثالثة عشرة

خريف وشتاء العام ٢٠٠١ - ٢٠٠٢/ ١٤٢٢هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص. ب. : 5581/14 — بيروت — لبنان — تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير — بناية برج الكارلتون — الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان

فاكس 00961-1-856677

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على نيويورك لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dar Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٤٠١٣٠١٢٧٢٠٠ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 0240130127200 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O.BOX: 11-6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات الكتب

تمهيد

"حوار الحضارات" في المنتديات العربيَّة

محمد السمّاك

في عام 1999 أقرّت القمة الإسلامية الثامنة التي عُقدت في طهران برئاسة الرئيس الإيراني محمد خاتمي الطلب من الأمم المتحدة إعلان عام 2001 عام الحوار بين الحضارات. وعندما عقدت الجمعية العامة للمنظمة الدولية دورتها الثالثة والخمسين في أيلول/ سبتمبر من ذلك العام اتخذت قراراً بالموافقة الإجماعية على الاقتراح.

ولأن الاقتراح إسلامي في الأساس فقد وجدت منظمة المؤتمر الإسلامي نفسها معنيةً مباشرةً بوضع إطار عملي ومنهجية فكرية لتنفيذه. وأول ما أقرته هو إجراء حوار إسلامي - إسلامي تمهيداً لوضع هذا الإطار. وبالفعل عقدت ندوة إسلامية في الخامس من مايو/أيار 1999 في طهران تقرّر فيها العمل على إعداد مشروع ميثاق عالمي للحوار بين الحضارات، ليطرح فيما بعد على الجمعية العامة للأمم المتحدة لإقراره وبالتالي لاعتماده مرجعاً يكرس القيم والمبادئ الأخلاقية التي تجمع بين حضارات العالم.

كان من أهم المبادئ الاسترشادية التي تم الاتفاق عليها خلال الحوار الإسلامي - الإسلامي تمهيداً للدخول في حوار مع الحضارات الأخرى هو عدم اعتبار الحوار موقعاً دفاعياً أو محاولة لإخراج الآخر عن ملّته أو الاستخفاف بها، والاعتراف بإسهامات كل الحضارات في بناء الحضارة الإنسانية، ورفض سيطرة أية حضارةٍ على الأخرى وضرورة الاشتراك في وضع نظام عالمي جديد قائم على العدل والمساواة والسلم.

نظمت الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي اجتماعاتٍ للخبراء، تمّ خلالها إعداد الوثيقة العالمية للحوار بين الحضارات مع برنامجها التنفيذي. وتتأسس هذه الوثيقة العالمية للحوار على فكرة وحدة الأصل الإنساني وعلى أن قيام الحضارات وازدهارها إنما تمّ من خلال التفاعل البناء فيما بينها مما مكّن الإنسانية من إعمار الأرض على مرّ العصور، وأنجز حضارةً إنسانيةً كان للإسلام النصيب الوافر في بنائها، وهي تشكل اليوم إرثاً مشتركاً للبشرية. وتؤكد الوثيقة أيضاً أن التنوع بين الثقافات يوفر مصادرَ ثريةً للمعرفة.

وتشير الوثيقة الإسلامية العالمية إلى أن هدف الحوار هو تشجيع التفاهم بين الشعوب وتعزيز التسامح بين البشر والبحث عن أرضية مشتركة بين الحضارات وتعزيز القيم المشتركة بينها، مع الحفاظ على الموروث الثقافي لكل حضارة وحماية حقوق الإنسان الأساسية مع الحفاظ على كيان الأسرة بوصفها أساس المجتمع الإنساني.

ومشروع الوثيقة الذي يقع في ثماني مواد يدعو في مادته الثامنة الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى تشكيل لجنة خاصة لتشجيع الحوار بين الحضارات وتنسيقه وتيسيره من خلال التدابير الممكنة كافة وإتاحة السبل واتخاذ الوسائل الملائمة لإشاعة ثقافة الحوار والتواصل في أنشطة الأمم المتحدة في مجالاتها المتعددة.

وكان فريق من الخبراء الحكوميين في الدول الإسلامية قد عقد اجتماعاً في جدة بالمملكة العربية السعودية في أيلول/ سبتمبر 2000 لوضع برنامج العمل التنفيذي للحوار بين الحضارات. وقد ذكر برنامج العمل أنه «إدراكاً لما طرأ على بنية العلاقات بين الأمم والشعوب من تحوّلات كبرى نتيجةَ سقوط الحواجز التي كانت تعزل بعضهم عن بعض، ووعياً بالآثار الكبيرة التي ترتّبت على العولمة وسقوط هذه الحواجز على ميادين التجارة والاقتصاد والسوق العالمي لتبادل السلع والخدمات، فضلاً عن آثارها على السياسة والعلاقات الدولية، وبصفة خاصة آثارها على الثقافات المعاصرة وعلى القيم الإنسانية، وهي آثار بعضها إيجابي نافع يخدم قضايا العدل والسلام والمساواة، وبعضها

سلبي يحتاج إلى تدارك وحذر وعلاج جماعي؛ فإن الجمعية العامة للأمم المتحدة تعلن وتقرّ هذا البرنامج وما اشتمل عليه من عناصر وما تضمنه من آليات ووسائل. كما تدعو جميع الشعوب والحكومات ومنظمات المجتمع المدني للبدء في تنفيذه تعبيراً عن التوافق العالمي لإقرار السلام والعدل وإشاعة روح التسامح والتعاطف وتبادل المعرفة والخبرات بين أبناء الثقافات والحضارات المتعددة».

وتضمّن برنامج العمل مقترحات محددة للحوار بين الحضارات. ففي المجال السياسي دعا البرنامج إلى:

إشاعة الإيمان الحقيقي بالتنوع والتعددية السياسية في المجال الدولي بدلاً من الهيمنة والانفراد واستبعاد الآخرين كترجمة أمينة لحقيقة التنوع الإنساني وللمساواة في الحقوق بين جميع الأفراد والشعوب.

وتأكيد المشاركة في صنع القرارات داخل الدول في إطار التنظيم الدولي، إيماناً بأن هذه المشاركة هي الوسيلة العملية التي تخلق الشعور بالانتماء وتحفز على الدفاع عن المصالح الجماعية والأمن المشترك.

وتثبيت مبدأ العدل في العلاقات الداخلية والدولية، باعتباره ضماناً أساسياً للاستقرار السياسي والاجتماعي.

وفي مجال التنمية الشاملة والمستدامة دعا البرنامج إلى تكثيف الجهود الجماعية التي تشارك فيها الحكومات والمنظمات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني في مجال استئصال مشكلة الفقر التي ازدادت حدة وأخذت أبعاداً خطيرة غير مسبوقة.

كما دعا البرنامج إلى تشاور مكثَّفٍ في نطاق عالمي، ومن خلال اجتماعات حكومية وأخرى للعلماء المختصين، وممثلي مؤسسات المجتمع المدني.. لإقامة نظام اقتصادي عالمي جديد تُزال فيه الحواجز التي تعوق حركة الأفراد والسلع والخدمات، ويرعى - مع ذلك - مصالح الشعوب النامية

إلى أن تصبح قادرةً على الدخول في سوق المنافسة العالمية المفتوحة.

وفي المجال الثقافي والتربوي دعا البرنامج إلى اعتماد ثقافة الحوار في مناهج الدراسة وفي الكتب المدرسية وتنقيتها من مظاهر التعريض غير الموضوعي بالثقافات الأخرى، ومن كل ما يثير روح العداء والخصومة نحوها، أو يشوّه صورتها. وتشجيع المؤسسات الثقافية الحكومية والخاصة على ممارسة دورها في الترويج لثقافة الحوار وإشاعة روح التسامح القائم على الاعتراف بالتعددية الثقافية.

كما دعا إلى استثمار ظاهرة الهجرة الجماعية لأبناء الثقافة الواحدة إلى دول أخرى واستقرارهم بها، وتوظيف ذلك الواقع الجديد في خلق جوّ من التفاهم والتواصل الثقافي.

ودعا كذلك إلى عقد ندوات ومؤتمرات للتعريف بحقوق الأقليات الثقافية، وضمان حمايتها على نحو يضمن لأفرادها حقوقهم في الاحتفاظ بهويتهم الثقافية، ويسهل اندماجهم في المجتمعات التي استقرّوا بها، ودون إرغامهم على الذوبان في ثقافة تلك المجتمعات.

وفي المجال الإعلامي حثّ البرنامج على ضرورة الاتفاق على ما سماه «مدونة سلوك إعلامي» يتم التوصل إليها عبر سلسلة من اللقاءات بين الخبراء والعاملين في مجال الإعلام تتضمن القواعد الأخلاقية الأساسية في النشاط الإعلامي وفي مقدمتها قاعدتان:

أ ـ توظيف القدرة الفائقة على التأثير التي تتمتع بها أجهزة الإعلام، في الدعوة لثقافة الحوار والتواصل من خلال ممارستها عملياً عن طريق إجراء حوارات تقدم نماذج حية لهذا الحوار ويشارك فيها خبراء وعلماء منتمون لثقافات مختلفة.

ب ـ الالتزام الصارم بالموضوعية والحياد عند تناول «الآخر» والابتعاد

وفي مجال حماية البيئة دعا البرنامج إلى استخدام الحوار بين أبناء الثقافات المتعددة لتبادل المعرفة والخبرات في مجال حماية البيئة والتنبيه إلى الأخطار الكبيرة التي تهدد الجيل المعاصر والأجيال القادمة في الدول المتقدمة والنامية على السواء، والناتجة عن تدهور حالة البيئة.

أما في المجال الاجتماعي فدعا إلى فتح حوار واسع ومكثف حول قضايا العدل الاجتماعي حفاظاً على وحدة النسيج الاجتماعي، وحمايةً للجماعات الإنسانية من عواقب «الإحساس بالظلم والحرمان».

كما دعا إلى تنظيم حملة إعلامية وثقافية مكثفة لصيانة ورعاية مؤسسة «الأسرة» من مخاطر التفكك والانهيار في ظل تغير أنماط الحياة وأنماط السلوك نتيجة للتغيرات الحادة التي فرضتها على الأسرة الأوضاع الاقتصادية الجديدة.

وهكذا وبعد أن أعدت منظمة المؤتمر الإسلامي ملفها التحضيري كاملاً، عقدت في برلين في تموز/يوليو من العام الماضي (2000) ندوةً دوليةً بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ورابطة العالم الإسلامي، ومؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، أكدت فيه على المبادئ التالية للحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات.

وهذه المبادئ هي:

أولاً: إن الحوار ضرورة حتمية وواجب إنساني وشرط مؤكد للتعايش السلمي بين البشر، وهو يتطلب، فضلاً عن التكافؤ بين الإرادات، الالتزام بالأهداف التي تعزز القيم والمبادئ الإنسانية، التي هي القاسم المشترك بين جميع الحضارات والثقافات.

ثانياً: إن الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات، يُسهم، بدرجة كبيرة، في التقارب بين الشعوب والأمم، وفي إزالة الحواجز المتراكمة من سوء الفهم المتبادل ومن الأفكار المسبقة القائمة على أسس غير صحيحة والتي تختزنها الذاكرة الشعبية لثقافة شعب من الشعوب عن ثقافة شعب آخر،

مما يجعل من مواصلة الحوار وتوسيع دائرته، رسالة النخب الفكرية والكفاءات الثقافية والعلمية، ومسؤولية المهتمين بالمصير الإنساني.

ثالثاً: إن تحقيق فعالية أكبر وجدوى أعمق للحوار بين الحضارات والثقافات يقتضي التوسع في إقامة منتديات عالمية تتوزع على أكثر من منطقة وإقليم، تقوم على مبادرات من المؤسسات والمنظمات ذات الاهتمام المشترك، ومن الجامعات والمحافل الثقافية والأكاديمية، على أن تكرّس جهودها لإشاعة قيم الحوار والتعايش، بما يمهد السبل نحو التقارب والتفاهم، تعزيزاً للروابط الإنسانية التي تجمع بين الشعوب والأمم.

رابعاً: ضرورة مواصلة التعاون في إقامة المزيد من الندوات الإقليمية والدولية حول الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات، ومدّ أسباب التواصل مع المنظمات والهيئات والجامعات العربية، للمشاركة في هذا التعاون، تحقيقاً للمصلحة الإنسانية المتبادلة، وتعميقاً للتعاون الدولي في هذا الاتجاه الفكري والثقافي الحيوي.

خامساً: إن الحوار بين الثقافات والحضارات، لا ينبغي أن تطغى عليه النزعة التاريخية، بحيث يبقى محصوراً في معالجة القضايا التي لا تمتّ إلى روح العصر بصلة، وإنما على هذا الضرب من الحوار، أن يهتم بالموضوعات التي تشغل الإنسانية، وتؤرق ضميرها، ويبحث لها عن حلول وتسويات مستلهمة من روح الحضارات والثقافات.

سادساً: الحرص على أن يقوم الحوار بين الحضارات والثقافات على قاعدة الاحترام المتبادل بين المنتسبين لهذه الثقافات والمنتمين لهذه الحضارات جميعاً، ويحمي مبادئ الحق والعدل والإنصاف، ويكون دافعاً مساعداً لمساعي المجتمع الدولي من أجل تعميق التسامح واستتباب الأمن والسلام والتعايش الثقافي والحضاري الشامل بين البشر.

وفي إطار المخطط التنفيذي لهذه المبادئ نظّمت الأسيسكو (المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة) ندوةً في مقرّها بالرباط بالمغرب تحت عنوان «الحوار بين الحضارات في عالم متغير». ترأسها المدير العام للمنظمة

الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري وحضرها الأمين العام لمنظمة اليونسكو كويشيرو ماتسورا وكانت برعاية الملك محمد السادس الذي افتتحها بكلمةٍ عن الإسلام وحوار الحضارات.

وانقسمت الندوة التي استمرت ثلاثة أيام إلى أربعة محاور. كان المحور الأول بعنوان «الإسلام والحوار بين الحضارات» حاضر فيه الدكتور عبد الهادي بوطالب (المغرب) عن «عالمية الإسلام ونداؤه للسلام ودعوته للتعايش والاعتراف بالآخر». وآية الله الشيخ محمد علي التسخيري (إيران) عن «الأمة الإسلامية وخيار السلام العالمي في إطار العلاقة المتوازنة بين الحضارات»، والدكتور عبد الرحمن بن محمد العيفان (السعودية) عن «الإسلام والحوار الحضاري».

وحاضر الدكتور مراد ويلفريد هوفمان (ألمانيا الاتحادية) عن حقوق الإنسان في الإسلام، كما حاضر الدكتور سعيد حارب المهيري (الإمارات العربية) عن حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية.

وكان موضوع المحور الثاني «الحوار بين الحضارات وقضايا العصر»، فحاضر محمد السماك (لبنان) عن العولمة وآثارها على الخصوصيات الثقافية مبيّناً الأسس التي تميّز الثقافة الإسلامية عن الثقافة الغربية، كما حاضرت الدكتورة فوزية العشماوي (مصر) عن نفس الموضوع من زاوية الجاليات الإسلامية المقيمة في أوروبا. وحاضر الدكتور أحمد صدقي الدجاني (فلسطين) عن العلاقات الدولية في الإسلام وبناء نظام عالمي عادل. كما حاضر الدكتور لؤي صافي (سورية) عن المثقف والنهضة والحضارة: جدلية الأصالة والعالمية والنهوض.

وبدعوة من الأمين العام للجامعة العربية انعقدت بمقر الجامعة بالقاهرة أعمال مؤتمر «حوار الحضارات: تواصل لا صراع» يومي 26 و27 نوفمبر، 2001. وقد حضر المؤتمر زُهاء السبعين مثقفاً عربياً ومعنياً بالشأن العام. وتقدم الحاضرون بحوالي الخمسين ورقة، تركز بعضُها على مناقشة أطروحاتٍ نظرية، بينما حرص الأكثرون على وضع برامج عملٍ، واقتراحاتٍ تطبيقية

للدفاع عن الحضارة العربية، ولتنمية التواصُل مع ثقافات العالم، كما لتنمية التواصل بين العرب المقيمين والمغتربين. وقد ناقش المجتمعون في النهاية برنامج عملٍ، كما أصدروا بياناً في الحضارة والحوار والتواصل.

* * *

قصدنا في هذا العدد المزدوج إلى متابعة النقاش في مسائل التجديد الثقافي العربي والإسلامي، والعلاقات بين الحضارات، مع الحرص على عدم تكرار جداليات الأعوام الماضية. ولذلك ننشر هنا بعض المساهمات التي قُدِّمت في الندوات التي ذكرها الأستاذ السمّاك، كما ننشر مساهماتٍ أُرسلت للمجلة تقول جديداً أو تنقد توجهاً سائداً(*).



(*) التحرير.

حوار الحضارات في عالم الصّراع

الفصل الثالث

تلقف المثقفون العرب، والمسلمون عامةً، مقولة صراع الحضارات (وحوار الحضارات وَجْهٌ آخرُ لها) بشغف كبير. والمقولة طرحها بدايةً أستاذ جامعي أميركي، لكنه استخدمها بطريقةٍ تختلف عما فعله العرب والمسلمون. فعلى الرغم من أنها مقولةٌ ثقافيةٌ مطروحة لأهداف سياسية استراتيجية لدى الأميركيين، فهي تعالَجُ في إطارٍ ثقافيٍ بحتٍ عندنا، وبذلك جردت من السياسة، فكأن المثقفين عندنا لم يدركوا المغزى السياسي لها، أو ليس لديهم من السياسة ما يقولون عنه شيئاً والنتيجة هي أن المقولة ثقافية ـ سياسية عند من طرحوها بينما هي ثقافية بحتة عندنا؛ فكأن الذين يشنون صراعاً حضارياً بحتاً هم نحن لا هم.

طرح المقولة أستاذ بروتستانتي محافظ في هارفرد في العام 1993 ضمن مقالةٍ نشرتها مجلة Foreign Affairs، ثم وسعها في كتاب صدر في العام 1996، وكان اهتمام الغربيين بها أقل بكثير من مثقفينا؛ وهذا أمر لافت سنعود إليه. المهم الآن هو الإشارة إلى أنّ أية مقولة ثقافية تبقى وهمية، مجرد إيديولوجيا بالمعنى السيء، إذا لم تؤد وظيفة ما. ومن الممكن فَهْمُ وظيفة هذه المقولة لدى مثقفينا إذا بحثنا الأمر في سياقاتٍ ثلاثة. العولمة وتحدياتها، وصراع الحضارات وحواراتها، وتفوق الحضارة الغربية وقيمها. وهذه السياقات تتعلق بفهمنا لما يجري في العالم وبوعينا لدورنا فيه وبموقفنا من نقاط الضعف لدينا. لقد تلقفنا مقولةَ العولمة كي يتدعم لدينا الوهم بأنّ العالـمَ يتآمرُ علينا (لا لنفهم أواليات عمله). ثم استقبلنا مقولة «صراع الحضارات» مشترطين أن يتحول الصراع إلى حوارٍ كي نكون طرفاً فيه،

منعزلاً عنه، وفي مواجهته دون انخراط جدّيٍ في العالم. ثم انشغلنا بالرد على مقولة تفوق الحضارة الغربية وقيمها المسيحية كي نبرر للعقل المستريح استقالته من السياسة، علماً بأن ممارسة السياسة تتطلب إعمال الفكر وإبداع الرأي وتعبئة الإرادة، وهذا ما لم نفعله، فبقي تفوق الغرب حقيقة قائمة ما استطعنا التغلب عليها أو تجاوزها. ولكي لا يبقى مجال لالتباس الرأي نقول إن العولمة وَهْمٌ وإن حوار الحضارات (وصراعها) وهمٌ أكبر، وإنّ الحقيقةَ الوحيدة التي يجب التصدي لها هي تفوق الغرب، وإنّ تفوقَ الغرب ليس مسألةً تقنيةً بل هو حصيلةُ تفوق القيم خاصةً الأخلاقية منها. وهذا إذا أردْنا أن تكون صلتُنا بأمتنا وبتاريخها صلة غير إيديولوجية، أي غير وهمية، صلة مبنية على الواقع وحقائق التاريخ. ومن أدرى بحقائق التاريخ ممن يعانيها؟

النظام العالمي الراهن

لقد ساهمت مقولة العولمة (وهي تعبيرٌ استخدمه الأميركيون لأغراضٍ سياسيةٍ بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وحرب الخليج الثانية) في تعميق مواقف المواجهة بيننا وبين الغرب (بل بيننا وبين العالم)، وفي اختزال رؤيتنا للعالم تحت عنوان المواجهة. فما اعتبرنا النظام العالمي فرصةً يمكنُ أن نستفيد منها (وأن يستفيد منها الغير، وربما ضدنا)، ولم نعتبرها شأناً متعدد الاحتمالات؛ فكان خيارنا أن نحشر أنفسنا في الزاوية بحجة المؤامرة المحاكة ضدنا. ونسجنا حول ذواتنا قفصاً إيديولوجياً حبسْنا أنفسنا فيه. وكان الأمر سهلاً، إذ إننا كنا نخرج من مقولات الصراع ضد الاستعمار والإمبريالية، ثم الإمبريالية الجديدة، فجددنا المواجهة تحت عنوان تحديات العولمة. فكان التعبير الجديد عن مفاهيم قديمة بمثابة الوقوع في الفخ.

وغاب عن ذهننا أن الدول الوحيدة التي خرقت جدار التخلف، في النصف الثاني من القرن العشرين، حققت ذلك دون توفر ما يسمى «المواد الأولية»، ودون انتظار ما يسمى «التحول الثقافي» (أي إحداث تغييرات جذرية بحيث تصبح الثقافة المحلية ملائمة لمتطلبات التقدم)، ودون البرهان مقدماً على أن التقدم لا يحتاج إلا لإرادة التقدم (سواءٌ أكانت ديكتاتورية أم تقدمية)،

هي الدول التي تعولمت، أي انخرطت في السوق الرأسمالية، والتي أسست انخراطها على قاعدة العمل والإنتاج.

كما غاب عن ذهننا أنّ التقدمَ التقنيَّ (وهذه مسألةٌ تتعلقُ بالقرار السياسي دون أي شيءٍ آخَر) يتيح خَرْقَ المراحل وإحرازَ تطورٍ اقتصادي، وبالتالي اجتماعي، في وقت قصير جداً. فالدولة لم ينته دورها في عصر «العولمة» بل انتهى عصر الدول «الوهمية»، التي استطاعت التسلل إلى البقاء الموهوم، من خلال ثغرات الحرب الباردة. لكنّ المجتمعات التي أحدثت تقدماً حقيقياً في أواخر القرن العشرين لم تأبه كثيراً لمتطلبات الحرب الباردة، ولا لما بعدها، رغم ارتباطاتها بهذا الفريق أو ذاك، ولم تتحكم بها الاعتبارات «الشعبوية».

وعندما ثبت خطأ مقولة «التنمية المستقلة» على يد أنظمة أسيويةٍ شرقيةٍ لم تكن «مستقلةً» بالمعنى الذي عهدناه، لم نعدِّل نظريتنا عن التنمية. فما أدركنا أن التنمية المستقلة، وهي نظرية صدرت في الخمسينات على يد بول باران وسويزي وغيرهما؛ هي نظرية تصلح لمرحلة النضال الوطني من أجل الاستقلال، ولم تكن خطأً في حينه، إلا أنها لم تعد تفي في مراحل لاحقة. فهذه النظرية، على صحة ما فيها من مقدمات، تستدعي التضحية بالنمو لصالح الاستقلال، وهذا أمر يصلح لمرحلة يكون فيها الاستقلال هو موضوع النضال، أما عندما يتحقق الاستقلال، فلا مجال للإبقاء على النمو موضوعاً ثانوياً، إذ يجب أن يصبح هو الأولوية الأولى.

لكنّ الأسس النظرية التي تأسست عليها مقولة «التنمية المستقلة» بقيت صحيحة، لأن النظام ما زال رأسمالياً عالمياً مبنياً على استغلال الشعوب في البلدان الأخرى، واستغلال الأفراد في البلدان الصناعية المتقدمة. فهذا النظام لا يختلف اجتماعياً (العلاقات بين الطبقات والفئات الاجتماعية) عما كان الأمر عليه منذ خمسة قرون، كما لا يختلف اقتصادياً عما كان عليه في بداية القرن العشرين، وعما كان عليه في مراحل سابقة في المناطق التي جرى ضمها تباعاً للسوق الرأسمالية العالمية.

يحتاج هذا النظام العالمي بحكم طبيعته الرأسمالية إلى أن يتوسع دائماً، توسعاً أفقياً جغرافياً باحتلاله مناطق جغرافية جديدة (الهند والعالم الإسلامي قبل القرن التاسع عشر، القارة الأميركية قبل القرنين السادس والسابع عشر، ومناطق شمال آسيا وسيبيريا وأوروبا في مراحل مختلفة) ـ وعمودياً بتعميق مجال التبادل الرأسمالي الذي يخترق اقتصاديات البلدان المدمجة ويخضعها لضرورات التبادل السلعي ويجعلها تابعةً للسوق الرأسمالية أو يلغيها كلية.

وقد كان الأجدر أن تقودنا الدراسات لتاريخ العالم إلى الاستنتاج أنّ عالمية النظام غير عولمته ـ بمعنى أن تكون للنظام العالمي مرجعيةٌ واحدةٌ ذات قدرة على التقرير. إن العالمية موجودة منذ زمن طويل (فالرأسمالية لا يمكن إلا أن تكون نظاماً عالمياً يتوسع أفقياً ثم عمودياً وباستمرار)، ولكن العولمة لم تحدث بعد العام 1989، بل بقي النظام عالمياً (والأرجح أن عولمة النظام العالمي قد بدأت منذ 11 سبتمبر، فالولايات المتحدة لا تترك للآخرين إلا خيار «المع» أو «الضد»، والذين «مع» يتلقون التعليمات للتنفيذ، أما الذين «ضد» فيُحكم عليهم بالدمار).

وإذا كانت عالميةُ النظام العالمي غير عولمته، فإنّ التمييزَ بينهما لا يعني أخذَ موقفٍ لصالح هذا أو ذاك. فالنظام العالمي لم يكن يوماً إلا رأسمالياً مبنياً على الاستغلال، استغلال الأفراد لصالح أصحاب رأس المال، واستغلال شعوب بكاملها لصالح دول المركز الرأسمالي. كما أنّ النظام المعولم الذي تحكمه دولة مهيمنة ليس مثالياً ولن يكون كذلك ما دامت الدولة الرئيسية فيه، أي الولايات المتحدة لا تستطيع أن تقدم فكرةً سياسيةً واحدةً تجعله مؤسَّساً على السياسة لا على الأمن، علماً بأن أي نظام مؤسس على اعتبارات أمنية لن يكون إلا نظاماً قمعياً وقسرياً واستبدادياً. ومن غير المفيد لهذا النظام العالمي، إذا أريدت عولمته، أن يتأسس على المبدأ الإسرائيلي (الشاروني، ولا فرق بين شارون الليكودي وحزب العمل) القائل بحل أمني لمشكلة سياسية.

إن عولمة النظام لا تقوم على مبدأ «القرية الكونية»، ولو كان الأمر

كذلك لكان الترحيب واجباً. لكن المثال المقترح، الذي شارك في وضعه وصياغته عرب مع غيرهم من أصحاب النوايا الحسنة، هو غير الواقع. وهو غير النموذج الذي تهتدي به الدولة الرئيسية صانعة القرار. فالقرية الكونية تعتمد مبدأ التشاور بين بشر ذوي نوايا حسنة تجاه بعضهم البعض، وفي ذلك تفاؤل إنساني مبرر. أما النظام المعولم، خاصة بعد 11 أيلول، فهو يعتمد على محاربة الإرهاب والجريمة، ويفترض بحكم الضرورة (ربما؟) نوايا سيئة متبادلة بين البشر. وفي نظام تؤدي أولياته إلى ازدياد الهوة بين الأغنياء والفقراء، وإلى تهديد الكرة الأرضية بالتلوث والأسلحة الشاملة، وإلى نكث الاتفاقات الدولية التي تحد من هذه الأخطار، لا بد أن تكون هناك نوايا سيئة، ولا بد أن تكون النوايا السيئة متبادلة.

يتيح النظام العالمي حركة المال والسلع والأشخاص بوتائر مختلفة لكل منها. فالمال يتحرك من بلد إلى بلد بحرية كاملة، بفضل تطور أنظمة الاتصالات والكومبيوتر، والسلع تتحرك بحرية أقل، وما زالت منظمة التجارة الدولية تحاول تخفيف العوائق أو إزالتها، أما حركة الأشخاص فما زالت تخضع لقيود (مهينة أحياناً). فالأشخاص يتمتعون باحترام لدى النظام الدولي أقل من السلع، وهذه بدورها، تتمتع باحترام أقل من المال، فأين هي العولمة؟

حوار الحضارات وصراعها

جاءت مقولة «صراع الحضارات» فقامت الدنيا ولم تقعد. وكان إصرار النخب الثقافية والسياسية عندنا على قلب المقولة إلى «حوار الحضارات». ففي الصراع نعرف أن موازين القوى تقود باتجاه واحد هو أن نسحق وندمر، أما الحوار فهو يسمح لنا بأن نكون طرفاً. وبذلك نستريح من عناء الجهد والعمل وتعبئة الإرادة لنصنع الأمة ونوحد القدرات ونضاعف الإنتاج.

ولو بني الموقف على دراسات متأنية للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ لأدركنا أن صراع الحضارات وحوارها وجهان لعملة واحدة، وأن الحضارات لا تتصارع ولا تتحاور، بل الناس هم الذين يتصارعون ويتحاورون

لأسباب سياسية واقتصادية، وأن مواقفهم لا تنبع من معطياتهم الحضارية والثقافية بقدر ما تنبع من رؤاهم للمستقبل، ومن الأهداف التي يحددونها لأنفسهم ولمجتمعاتهم. ولأدركنا أيضاً أن الحضارات ليست كتلاً يعمل كل منها وكأنه آلية منتظمة، بل فيها من التناقضات الداخلية ما يفوق، ربما، التناقضات بين حضارة وأخرى، ويتواطأ بعض أبناء حضارة ما مع آخرين ضد بني قومه. ولأدركنا، كما عبر بروديل (المؤرخ الفرنسي العظيم) أن مقولة الحضارات لا تؤدي إلى الفهم إلا إذا أخذت على المدى الطويل (والمدى الطويل هنا هو القرون لا عشرات السنين)؛ وأن إخضاعها للعوامل والرؤى والمواقف السياسية المباشرة لا يؤدي إلا إلى الوقوع في نوعٍ من العنصرية الجديدة. ووقعنا في الفخ مرةً أخرى.

ولو استندنا إلى تاريخنا لاستنتجنا من دراسة كتب الجغرافيا والرحلات (ابن بطوطة، وابن جبير، وابن فضلان، والإدريسي، وابن خرداذبه، وابن رسته وغيرهم. . .) أن حضارتنا العربية الإسلامية لم تفترض آخر مغايراً أو مضاداً. فما الحديث عن الآخر والحوار معه إلا نوع من التشاطر الثقافي الذي قادنا إليه أنصاف المثقفين ومخططو السياسة. إن حضارتنا العربية ـ الإسلامية لم تشيد جداراً بينها وبين البرابرة، كما فعل الصينيون وكما فعل الرومان، وذلك لأنها لم تفترض أن الآخرين برابرة، ولأنها لم تفترض أنّ المجالات الحضارية الأخرى «آخر» مغاير لها. فحضارتنا على مدى التاريخ مزيج من حضاراتٍ أخرى، وهذا هو سر عظمتها. وقد تخلينا حاضراً عن عظمة هذا التركيب الثقافي لننساق وراء مقولاتٍ وضعها دارسون غربيون عن الذاتية والمغايرة والتفرد والخصوصية، وهؤلاء ليسوا بعيدين عن مراكز البحث الاستراتيجي في بلادهم.

أما الذين يمكن أن يقولوا إننا في تاريخنا قد قسمنا العالم إلى دارين «دار الحرب» و«دار السلم»، كما ورد عند الفقهاء وكما عبّرت عن ذلك كتب **السير** (الفزاري، وأبو يوسف، والشيباني وغيرهم) فالجواب هو أنّ هؤلاء الفقهاء أنفسهم كانوا في الوقت نفسه يسعون إلى الوصل بين الدارين عن طريق دُورٍ متوسطةٍ أو مُلْغية، مثل دار العهد ودار الموادعة، لأنّهم كانوا

يركّزون على العلاقات السياسية والعسكرية، ولم يروا في الأمر فروقاتٍ حضاريةً أو ثقافية. وهم كانوا يعلمون ما لا نعلمه نحن، وهو أنّ الصراع بين الحضارات، حين يوجد، لا يكون صراعاً حضارياً أو ثقافياً إلاّ للتبرير الإيديولوجي، لتبرير أفعالٍ سياسيةٍ وسياساتٍ عسكرية ومنافسات اقتصادية تستخدم الحضارات مطيةً كما يستخدم الطائفيون في لبنان الدينَ مطيةً لغاياتٍ مباشرة.

لقد بنى أسلافنا (إذا صح التعبير) حضارةً مفتوحةً على العالم لا انفصام بينها وبين أصحاب الديانات أو الثقافات الأخرى، ولا جدران بينها وبين «البرابرة»، ولا استعلاء على مَنْ يخالفونها في الدين ونمط العيش؛ بَنَوا حضارةً للإنسان فحوَّلها المعاصرون حضارةً للمسلمين بتأثير من مقولاتٍ عن الصراع والحوار بين الأديان والثقافات صادرة عن مراكز دراسات استراتيجية غربية. وكان «المعاصرون» القوميون قد صادروا مشروع الأمة العربية التاريخي ليضعوه في قوالب القومية على النمط الأوروبي، دون دراسة وفهم لتجربة الأمة التاريخية ففشلوا لأنهم لم يدركوا أن هذه الأمةَ سيرورةٌ تاريخيةٌ؛ كانت وستبقى قيد التكون والتطور، وليست معطى من الماضي يحتاج إلى مجرد إبراز وإعادة تجسيد. ولم يدركوا أيضاً أن الهوية، بل الأمة، مشروعٌ للمستقبل، وأنّ المشروع يجب أن يكون سياسياً قبل كل شيء، أي قبل أن يعتبر حضارياً، وأنّ المشروع سيؤدي إلى ولادة أمةٍ جديدةٍ لا إلى تكرار وجودٍ مضى. وباعتبارهم الأمة معطى من الماضي فقد وضعوا بينها وبين الآخرين فاصلاً (خلافاً للتجربة التاريخية) وكانوا بذلك تمهيداً للإسلام السياسي الذي يضم الفرق المتطرفة التي جعلت بين المجال الحضاري الإسلامي والعالم خطاً فاصلاً، خطاً للمواجهة الحضارية والثقافية (لا السياسية) مع العالم. وكان لا بد لهذا الخط الفاصل أن يكونَ قاعدةً للهزيمة الدائمة وللخسارة في كل مواجهة حتى الآن.

إنّ الآخرَ كامنٌ فينا، بحكم تكوين أمتنا التاريخي؛ وهذا الأمر يتيح لنا إمكانياتٍ كبرى للتحرر، لتجديد مشروع تاريخي للأمة، مشروع لا يمكن إلاّ أن يكون عالمياً. وهذه الأمة ما عرفت في تاريخها المغزى والمعنى لذاتها إلا

عندما كان لديها مشروعٌ كونيٌّ مجاله العالم، لا بمعنى الفتح والغلبة بل بمعنى سعة الأفق والقدرة على الاستيعاب والتجاوز، استيعاب الثقافات المحلية وتجاوز الذات في سبيل العالمية. وقد كان الموالي، في العصور الإسلامية الأولى، آخر كامناً في الأمة؛ وكان دمجهم في جسم الأمة تعبيراً عن كونية المشروع، وما كان الخيار بين استئثار العرب بالسلطة من ناحية أو دمج الموالي من ناحية أخرى خياراً لا واعياً، بل جاء الأمر حصيلة صراعٍ فكري طويل دام خلال عهد الأمويين وأدى إلى الإطاحة بهم.

يستخدم الغربيون مقولة صراع، أو حوار الحضارات، لأغراض سياسية، فهم يتعاطون بالصراع بوجهيه الثقافي والسياسي في آن معاً. أما عندنا فإن التعاطي يقتصر على الوجه الثقافي، إذ لم يتبق من السياسة غير أشلائها مع تزايد ضعف الأمة، وتراجُع وعي نُخَبها السياسية والثقافية. إن التراجع عن السياسة، بمعنى السلوك على أساس حساب المصلحة وموازين القوى، واصطناع التسويات ومراكمتها، إلى سياسات الهوية حيث للرموز أولوية على المصالح وحيث الحق هو دافع التصرف لا الأهداف الممكنة التحقيق، وحيث صحة الموقف (سلاح الموقف) تتفوق على فن الممكن، هذا التراجع عن السياسة يخلي المجال للصراع (أو الحوار) الحضاري. وتستغل مقولة «صراع الحضارات» هذا الهاجس الديني عندنا، فنستجيب لها بلهفة، وننتهي إلى أن نكون نحن من يشن صراع الحضارات في حين يمارس غيرنا صراع السياسات ونبقى نحن نسعى وراء المستحيل في حين يمارس غيرُنا فنَّ الممكن.

وربما وجب التمييز بين الصراع (أو الحوار) الحضاري على المدى الطويل وعلى المدى القصير. فعلى المدى الطويل تتواصل الحضارات وتتفاعل، بل إنها ذاتها تتكوّن وتتطوّر بفعل التواصل فيما بينها. وإذا كان علماء التاريخ والآثار وتاريخ العلوم والاكتشافات ما يزالون يتناقشون حول تشابه الحضارات في أفكارها الدينية وفي منجزاتها العلمية والتقنية، وهل حصل الأمر بالانتقال من مكان إلى آخر (مما يستدعي الاعتراف بأصلٍ واحدٍ لها) أو أن تطورها في مناطق وحضارات مختلفة جاء مستقلاً بعضُهُ عن بعض (مما يستدعي الاعتراف بتعدد الأصول). وعلى كل حال، وجد بعض كبار

الباحثين في تاريخ الأديان ضرورةً للاستنتاج بأن وحدة الحضارة الإنسانية هي الأساس رغم التعدد (سيمفونية واحدة بألحان متعددة كما يقول جوزف كامبل). فما من دين اعتبر نفسه متميزاً (وكل الأديان تُثبِتُ ذلك لنفسها) إلا ووجدنا عناصر كثيرةً من عباداته عند أديانٍ أخرى أو في إثنياتٍ سابقةٍ له. فالتوحيد المطلق، والتنزيه عن الصفات، والتشبيه بكائنات حيّة أحياناً، والأم العذراء، والثالوث الإلهي، والتطهر بالماء، والركوع؛ كلها دلائل على التواصل البشري منذ التاريخ السحيق. وبعض هذا التواصل محفوظ في حفريات أثرية، كأن يتمّ اكتشافُ مدينتين سومريتين في إقليم السند من شبه القارة الهندية؛ وبعضه يستدل عليه من القرائن كالاستنتاج أنّ القارّةَ الأميركية أعيدَ اكتشافُها بضع مرات قبل كولومبوس، عن طريق الجزر البولينيزية أو عبر مضيق بيرينغ الذي هاجر سكان الشمال عبره إلى ألاسكا، أو من شمال أوروبا (الفايكنغ).

أما على المدى القصير فإنّ الغالبَ على تَوَاصُل الحضارات هو الصراع. ذلك لأنّ الغالب حينذاك هو الإرادة، إرادة الحكام والمغامرين والمهاجرين الذين تعني الرموز الحضارية ومفاهيمها بالنسبة لهم أقل بكثير مما يعنيه تحقيق فوائد مباشرة أو مكاسب يحققونها على حساب الغير. بل هم يضحون أحياناً بقيمهم الحضارية والأخلاقية، وحتى بالرموز الدينية، من أجل المصالح المباشرة.

يعني هذا الكلام أنّ الطابع الغالب على المدى الطويل هو الحضاري، وعلى المدى القصير هو السياسي، لكنه لا يُلغي إمكانية حدوث حوارٍ حضاري أو ديني بقرار سياسي، فهناك حركات سلمية يزداد انتشارها على مدى العالم، وهي تستحق التقدير والتشجيع. لكن ما يخشى منه هو أن تتحول الحضارات والأديان، على أيدي هؤلاء وغيرهم إلى جواهر ثابتة أو أن يزعم هؤلاء لأنفسهم الحق بتمثيل مجتمعاتهم لأنهم يختصرون الحضارات والأديان التي يمثلونها في بعض الجواهر الثابتة، فيكون ذلك عائقاً في وجه تطور البحث الموضوعي العلمي بدل أن يكون دافعاً له. ومن يجول في المكتبات أو يقرأ الصحف والمجلات كثيراً ما يشاهد عناوين كتب ومقالات

تقول «الإسلام كذا وكذا...» أو «يقول الإسلام كذا وكذا...». والحقيقة أنّ الإسلامَ كغيره من الأديان أو المجالات الحضارية يتنوع ويتعدد بحيث يستحيل حصره في مقولات أو جواهر مهما كان عددها، وأنّ المسلمين لا الإسلام هم من يقولون كذا وكذا.. وأنّ الإسلام لا يقول كذا وكذا.. إلا لمن يريد أن يقوّله ذلك. والبحث في شأن المسلمين يضطرنا إلى البحث التاريخي والاجتماعي وإلى اعتماد المنهج العلمي وإلى الاعتراف بالتعدد والتنوع في إطار المجال الحضاري الديني نفسه؛ أما البحث في شأن الإسلام دون المسلمين فهو يقود إلى مصادرة الإسلام لصالح مقولات في ذهن البعض، وإلى اختصاره في مفاهيم يعتبرها أصحابها معبِّرةً عن جوهره، بينما هي لا تعبر إلا عن رغبات معتنقيها، ومتى جنحت هذه المفاهيم إلى التطرف السياسي يحدث التمييز بين الإسلام والمسلمين، وربما جاء المسلمون غير مطابقين للصورة المرسومة سلفاً عن الإسلام، فيتم التنكر لهم. وهذا ما حدث فعلاً على يد بعض الأصوليين المسلمين الذين قالوا بوجود الإسلام وأنكروا وجود المسلمين (على اعتبار أنهم في عصر جاهلية)، لقد أنكروا في الحقيقة وجود الأمة كتاريخ وسيرورة، واحتفظوا ببعض الأفكار التي ما زالت مختلف أطراف الإسلام السياسي تعتمد عليها. وإذا كان الأمر للحكم على النتائج، فإنّ النتائجَ الحالية سلسلةٌ من الحروب الأهلية والمواجهات مع العالم الخارجي دون إعداد العدة باستثناء التأكيد على بعض المسلّمات، والغضب الجامح. وهكذا تنقلب الصورة إلى استنزاف للأمة طويل المدى.

فالحضارات تتواصل على المدى القصير أو الطويل، فيكون تواصلها إما صراعاً أو حواراً، لكنه يبقى في الحالتين أمراً موضوعياً يحدث حتى لو أراد أهل أي حضارة عزلها تماماً عن العالم الخارجي. لكن التواصل شيء والأفكار المتعلقة به شيء آخر، وهذه يمكن أن تتشكّل في إيديولوجيا وهمية تخدم أغراضاً غير إنسانية. وخطورة الاستجابة لإيديولوجيا صراع الحضارات، أو حوارها، ذات وجهين.

الوجه الأول هو أن مقولة صراع الحضارات، أو حوارها، تحول الحضارة لدينا إلى مفاهيم أو جواهر مبنية على أفكار مسبقة، أي على أفكار

مرغمة وقسرية، فتحل هذه الأفكار والجواهر مكان البحث التاريخي، أي تحلُّ مكان الواقع وتلغيه. فعن طريق الجواهر والمفاهيم، المعتبرة هي الحضارة، يتم الاتصال بالحقيقة، الحقيقة المتعالية القابعة فوق الواقع وفوق التاريخ، ولا يغيّر هذا أو ذاك في مسيرتها شيئاً. والحقيقة أن الجواهر والمفاهيم تصبح هي الأولوية الأولى قبل الناس وحياتهم المعاشة وحاجاتهم الناقصة، ويعتبر الإنسان وسيلة لتحقيق المفاهيم والجواهر.

هكذا تؤدي إيديولوجيا صراع الحضارات (أو حوارها) التي لا تستطيع إلا أن تحوّل الحضارات إلى جواهر ومفاهيم عليا (أولى ومتسامية)، كي تتولى هذه بدورها الحوار أو الصراع، تؤدي إلى قطع الصلة بالتاريخ وبواقع الناس والمجتمع، أي إلى قطع الصلة «بالنحن» التي لا يمكن أن تكون حقيقية إلا بمقدار ما تكون تاريخية وواقعية. إن حوار الحضارات لا يعني مواجهة الذات بالآخر مواجهة حضارية بل يؤدي بالضرورة إلى إلغاء الذات عن طريق قطع العلاقة مع حقيقتها التاريخية. أو مع تاريخها الحقيقي (الذي يختفي وراء أفكار عن التاريخ). وعند ذلك تكون مراكز البحث الاستراتيجية الأميركية قد أنجزت مهمتها (سواء كان الموضوع صراع الحضارات الممجوج أم حوارها المرغوب). والإمبريالية (المسماة عولمة في هذه الأيام) لا يقرر لها قرار إلا عندما تفكك هذه المجتمعات وتحولها إلى مجرد هويات تتشكل جميعها من رموز، رموز غير قادرة على الفعل، وكل من يفقد القدرة على الفعل تزول «الذات» منه ويبقى «موضوعاً» لذات أخرى، أشلاءً تتلقى وتستجيب لما يتقرر في أمكنة أخرى.

أما الوجه الثاني لمقولة صراع الحضارات (أو حوارها) فهو أن الدخول في هذا الحوار ـ الصراع يتطلب أشياء أخرى غير اعتراف الحضارات ببعضها البعض على قدم المساواة المرهونة. فالحضارات يتم الاعتراف بها اعترافاً متبادلاً، وبعد ذلك يتم التمييز بين الحضارة باعتبارها مجموع الإنجازات المادية وبين الثقافة باعتبارها مجموع الإنجازات الروحية ـ القيمية. ثم يتم تثبيت القيم الروحية، أي الإنجازات الثقافية، في جواهر ومفاهيم، وهذه تصبح موضع الاعتزاز على اعتبار أنها العناصر المكونة للهوية. وفي المقابل

يتم إلغاء الإنجازات المادية وتهميشها. وفي أحسن الأحوال، يقال إن هذه تأتي لاحقاً، فهي ليست إلا مجرد ديكور مضافة لحياة المجتمع وتكوينه. وهذا يؤدي بدوره لا إلى تبرير العجز وحسب، بل إلى ضرب فكرة التقدم أيضاً.

ليس التقدم مجموعة إنجازات مادية يقوم بها مهندسون وتقنيون في عزلة عن مجتمعهم (وبالتالي يكفي إرسال بضع بعثات إلى الخارج لاكتساب التكنولوجيا ثم العودة إلى الوطن لممارستها) بل هو، أي التقدم، الحصيلة المادية والروحية لنهوض شامل، والنهوض يحمل معنى التجاوز، تجاوز الماضي مهما كان مجيداً ورائعاً. والتقدم المادي لا يحدث دون تعبئة روحيّة وتجديد في القيم، بمعنى اكتساب قيم جديدة حول العمل والإنجاز والحقوق والواجبات. والقيم في مجتمع ما لا تقتصر على المبادئ الأخلاقية التي لا يخلو منها دين من الأديان، كما أنها ليست مجالاً يحتكره الدين. فالقيم جزء من سيرورة المجتمع التاريخية، وهي أيضاً تتجدد بتجدد المجتمع. ويضاف إليها ويحسم منها مع توالي المراحل التاريخية. فالرق الذي كان مقبولاً لم يعد كذلك. أما الديموقراطية والحق المطلق بالملكية الخاصة، والانتخابات وحقوق الإنسان، وربما القومية والوطنية، فهي مبادئ جديدة لم يعرفها مجتمعنا قبل الاحتكاك بالغرب الأوروبي.

إن تقدم الغرب ليس مجرد إضافات لإنجازات مادية على منظومة قيم ثابتة، بل جاء حصيلة تجدد مادي وروحي رفضه جزء من الغرب ذاته وخاض من أجله حروباً دينية (وغير دينية) دامت عشرات السنين في القرن السادس عشر وبعدها، ودمرت البنى الروحية السائدة قبل ذلك. ويمكن القول إن هذا التقدم هو حصيلة الإصلاح الديني الذي قامت به ومن أجله البروتستانتية، والإصلاح المضادّ الذي قامت به الكاثوليكية، ولو لم تعدل الكاثوليكية نفسها، أي لو أنها لم تجدد نفسها، لما استطاعت البقاء والديمومة (ربما).

لقد تقدم الغرب بإحداثه الاكتشافات الجغرافية (الهجرة إلى الخارج سكانياً) وبإحداثه الإصلاح الديني (الهجرة إلى داخل آخر في الذات)،

وبالاكتشافات العلمية، ثم بتحقيق مبادئ الديموقراطية والحرية، ثم بتأكيد الحقوق مقابل الواجبات، وصولاً إلى مبادئ حقوق الإنسان في النصف الثاني من القرن العشرين. ولم يتقدم الغرب لأنه احتفظ بمنظومة قيم اعتبرها تراثه المقدس، ثم أضاف إليها بضعة إنجازات مادية. ما هكذا يحدث التقدم، وما هكذا سوف يحدث عندنا.

يستطيع الغرب أن يستخدم مقولة صراع (حوار) الحضارات، وأن يتلاعب بها، لكننا نحن لا نستطيع الاستجابة لهذه المقولة، سلباً أو إيجاباً، فالهدف الذي تنشده مراكز الدراسات الاستراتيجية (وهو ليس بالضرورة الهدف الذي تنشده الحضارة الغربية، هذا إذا صح التعبير، والأرجح أن الهدفين لا يتطابقان) لا ينسجم مع حاجات مجتمعنا، وهو لا يبالي بمشاعر أمتنا التواقة إلى الوحدة وإلى النمو. فما ينشدونه هم هو أن نكون مسرحاً للعمليات، أما الحاجات الحقيقية لشعوبنا فلا يمكن تلبيتها إلا عن طريق العمل الشاق والدؤوب والمثابر كي نصبح مجتمعاتٍ منتجةً وبالتالي مجتمعات ذات مكانة مرموقة في هذا العالم. ولا نستطيع تحقيق أي من ذلك إذا بقينا مسرحاً للعمليات. ومن المعلوم أن مراكز البحوث الاستراتيجية الغربية وخاصة الأميركية منها، تتعاطى بالسياسة الدولية على أنها Game theory (وكأنها لعبة ورق أو دومينو أو غير ذلك)، والأمر بالنسبة لنا أكثر جدية بكثير.

التفوّق لمن؟

ثم جاءنا كلام برلسكوني عن تفوق الحضارة الغربية بقيمها المسيحية، فقامت الدنيا ولم تقعد، وطلب أمين عام الجامعة العربية اعتذاراً، وإلاّ... إنّ هذه المقولة البشعة لا تأخذ بالاعتبار أنّ المسيحية وقيمها جاءت من الشرق، وأنّ التفوقَ لم يكن دائماً حليفَها. ففي مراحل من التاريخ كان التفوق عند المسلمين. لكنّ المشكلة الأكبر في الردود عليها والتي لا تأخذ بالاعتبار أيضاً أنّ كلَّ أمةٍ تعتبر أنها هي أفضل الأمم عِرْقاً وخُلقاً، كما لا تأخذ بالاعتبار أنّ هناك الآن تفوقاً غربياً يجب الاعتراف به. والتفوق ليس مسألة قيم بمقدار ما يتعلق بإنجازاتٍ تقودُ إليها ظروفٌ تاريخية تجتمعُ في وقتٍ من الأوقات لتفجر

الطاقات في سياقات سياسية وعسكرية معينة. ومثلما قال بعض الدارسين إنّ التقدم والرأسمالية يعودان إلى سمات «بروتستانتية» في إطار الحضارة الغربية، قال آخرون إنّ الأمر نفسَهُ كان يمكن أن يقال عن سمات كاثوليكية ثقافية، في إطار تلك الحضارة. ومثلما يقول باحثون، وهذا هو الرأي الشائع، أنّ البروتستانتية «الطهرانية» هي في أساس الإنجازات التي أحرزتها أميركا الشمالية خاصةً الولايات المتحدة: يقول باحثون جديون إنّ الأساس هو في انتشار الكاثوليكية قبل البروتستانتية. والاستنتاجُ الوحيدُ الأكيدُ هو أنّ الخلفية الحضارية أو الثقافية لا يمكن أن تفسِّرَ الفرقَ بين التقدم والتأخر عند أي شعب أو مجتمع، بل هي السياسة في سياقات تاريخية لا يمكن التنبؤ بها، ولا يمكن الحديث عنها، قبل أن تحدُثَ لأنها شديدةُ التعقيد.

لقد انشغل بالُنا، على مدى العقود الماضية، بالإمبريالية والعولمة والمؤامرة الدولية أكثر مما انشغل بموضوع المؤامرة وهو هذه «النحن» المشتتة. وانشغل بالُنا بصراع الحضارات وحوارها أكثر مما انشغل بدراسة تجربتنا التاريخية وفهمها. والآن ينشغلُ بالُنا بتفوق الغرب أكثر مما ينشغلُ بتأخرنا وتشتتنا وتمزقنا، إلخ. . . لقد انشغل هذا البال «بالآخر» أكثر مما «بالنحن»، ولأننا لم نفهم النحن، لم نستطع فَهْمَ الآخر الموهوم.

إنّ الخطورةَ في الردود على برلسكوني وأمثاله (فكأن ما قاله ليس هو الضمير المستتر عند الغرب، وكأنه لم يكن كذلك على مدى العصور)، هو أنه يشغَلُنَا عن أنفسنا وعن اقتراح مفاهيم جديدةٍ للعمل والسلوك في وقتٍ يتعرض العالمُ فيه لتحولٍ كبيرٍ بعد 11 أيلول. فأن يقاتل بعضُ العرب في أفغانستان لا في فلسطين، وأن ينشأ نظامٌ يزعُمُ أنه إسلامي ويمنع البنات من التعليم، هو تعبيرٌ عن أزمةٍ في الوعي والعمل، وفي الوعي قبل العمل. والتفجيراتُ التي حدثتْ في الولايات المتحدة في 11 أيلول هي تصدير للأزمة. وأن لا نستطيع تصديرَ إلاّ الأزمات هو مؤشرٌ على الانهيار. وأن لا تجد الجامعة العربية شيئاً تفعله في هذا الوقت العصيب غير الرد على مقولةٍ حضاريةٍ يعرف الجميع أنّ صاحبها يضمرها حتى ولو لم يقلها، هو تعبيرٌ عن غياب إرادة الفعل لحلّ الأزمة أو لتفادي الانهيار.

إنّ ما يحتاجُ إليه العربُ اليوم، كما في الأمس وكما في الغد، هو آليةٌ للعمل العربي المشترك من خلال الإطار الذي توفره الجامعة العربية. والعمل العربي المشترك حَدُّهُ الأدنى التنسيق بين الدول العربية في الشأن الاقتصادي، وفي شأن التعاطي مع العدو الإسرائيلي، كما هو أيضاً تنسيق العلاقة بين العرب والعالم (بما فيه بقية العالم الإسلامي). إنها بالاختصار تحديد موقع العرب من أنفسهم، وهذه العلاقة هي التي يجدر أن تحدد علاقتهم بالعالم (قبل الوقوع في أفخاخ المقولات من الخارج، وقبل الاستجابة لأهواء الغرائز عند الذين لم يستطيعوا تجاوز المألوف).

لا يستطيعُ العرب ولا المسلمون البقاءَ في «غضبهم» وكأنّ العالَمَ لا يعنيهم، أو كأن المحتوم عليهم أن يخوضوا مواجهةً معه. وقد أثبتت نظريات التنمية المستقلة عدم صحتها، وأدت إلى تراجع اقتصادي كبير عند الدول التي طبقتها بأسلوب انعزالي عن العالم، هذا في حين استطاعت الدول المنخرطة في العالم إحراز تقدم اقتصادي كبير استخدمته قاعدةً لتحررها السياسي، وبما قد يبدو من مظاهر التبعية السياسية. وقبل ذلك وبعده، استطاعت أممٌ تختلف جذرياً عن الغرب في حضارته، أن تتحرر من هيمنته، وأن تقيم تواصُلاً معه من أجل التقدم، والمشاركة في مصائر العالم.

ولا يستطيع العرب والمسلمون اعتبار أن ما جرى في 11 أيلول لا يعنيهم، إنْ بحجة أنّ جماعة بن لادن هم من تبنتهم السياسة الأميركية سابقاً في وجه السوفيات، أو بحجة أن السياسة الأميركية أخطأت على مدى العقود السابقة تجاه العرب في فلسطين، أو بحجة أن الفاعلين أفراد معزولون عن مجتمعاتهم، أو أنهم قد لا يكونون عرباً ولا مسلمين. قد يكون هذا كله صحيحاً. ومع ذلك فما حدث هناك يعنينا، ليس فقط لأن الضحايا مدنيون أبرياء. بل لأن النظام العالمي يعنينا، وكل تغيرٍ فيه سيؤثر فينا.

إننا بحاجة إلى أفكار جديدة وإلى ابتداع مفاهيم تتيح لنا العمل كجزء من هذا العالم الذي ينبغي أن نشارك فيه مشاركةً فعالة، كي لا نبقى الموضوع المنفعل بمقولات وطروحات من لا تهمهم مصلحةُ هذه الأمة.

لقد كنا حتى الآن موضوعاً منفعلاً سلبياً، يلهث وراء الحدث، نتلقى الضربات، ونغرق في الهزائم، فلا نفهم كيف ولماذا؟ فنلجأ للتبريرات ولنظريات التآمر الخارجي علينا. وقد آن الأوان أن تحزم نخبنا الثقافية والسياسية أمرها لتغيير هذه الحالة، وأن تشترك في ذلك جميع المؤسسات العربية والإسلامية، وفي مقدمتها الجامعة العربية. فقد أصبح العقل المستريح خطراً علينا.



المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم والحوار بين الحضارات

عبد العزيز بن عثمان التويجري

مدخل:

اهتمت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، منذ وقت مبكر، بقضايا الحوار بين الحضارات. وكان لها دورها المتميز بحكم اختصاصها ورسالتها، في بلورة مفهوم متكامل ومتوازن، للحوار في مستوياته الثلاثة:

- الحوار بين الحضارات
- الحوار بين الثقافات
- الحوار بين الأديان

إن مفهوم الحوار في الفكر السياسي والثقافي المعاصر، من المفاهيم الجديدة حديثة العهد بالتداول، فليس الحوار من ألفاظ القانون الدولي، إذ لا يوجد له ذكر أصلاً في ميثاق الأمم المتحدة، ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ولا في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ولا في إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي.

وتأسيساً على ذلك، فإن الحوار مفهومٌ سياسيٌّ إيديولوجيٌّ ثقافيٌّ حضاريٌّ، وليس مفهوماً قانونياً.

والحوار في تراثنا الثقافي والحضاري قيمةٌ من قيم الحضارة الإسلامية، وموقف فكري وحالة وجدانية، وتعبيرٌ عن أبرز سمات الشخصية الإسلامية السويّة.

وفي رؤية الإيسيسكو، يستند الحوار إلى أسس ثابتة، وضوابط محكمة، ويقوم على منطلقات ثلاثة:

- الاحترام المتبادل
- الإنصاف والعدل
- نبذ التعصب والكراهية

أهداف الحوار واتجاهاته:

وانطلاقاً من رؤية الإيسيسكو إلى الحوار، واستناداً إلى مفهومه الحضاري الذي أسهمت في تأصيله، فإن الحوار الذي يحقق الأهداف الإنسانية العامة، والذي يمكن أن يكون موضع الاهتمام من العالم الإسلامي، لا بد أن يسير في هذه الاتجاهات الثلاثة:

أولاً: ربط أهداف الحوار بالمصالح العليا للأمة الإسلامية، بحيث لا يقع أيُّ تعارضٍ بين الأهداف المرسومة لأي حوار بين الحضارات والثقافات يشارك فيه الجانب الإسلامي، وبين القضايا الرئيسة التي تجتمع حولها إرادة الأمة الإسلامية، والتي تعبّر عنها قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي، سواء تلك التي تتخذ على مستوى القمة، أو على المستوى الوزاري.

ثانياً: الاتجاه بالحوار نحو الجانب الإنساني، فلا يبقى دائراً حول القضايا الفكرية والعقائدية التي لا تنفع طرفاً من الأطراف. ويدخل ضمن ذلك تحديدُ الموقف الإيماني الخالص من حقوق الإنسان، ومحاربةُ الظلم والعدوان والاضطهاد والإفساد بكل أشكاله، بحيث يقع الحرص دائماً على إصدار بيانات مشتركة في أعقاب كل جولة للحوار تحدّد مواقف أهل الإيمان مما يجري في العالم من انتهاكاتٍ لحقوق الإنسان في كل مكان، ومما يقوم به الظالمون والمعتدون والمفسدون في الأرض من بغي وعدوان، من وجهة نظر الحق والعدل والقيم الدينية المشتركة، وليس فقط من وجهة النظر السياسية والقانونية الوضعية ومصالح الأقوياء وذوي النفوذ في العالم.

ثالثاً: التنسيق بين أطراف الجانب الإسلامي في كل ما يتعلق بالحوار بين الحضارات والثقافات، بحيث تقوم الجهة الإسلامية الرسمية أو الشعبية التي تدخل في حوار على هذا المستوى، بإبلاغ كلّ الجهات، أو أهمها وأكبرها وأوسعها نشاطاً وحضوراً في ساحة العمل الإسلامي العلمي والفكري والثقافي، بموضوعات الحوار، وبموعده، وبالأهداف المرسومة له، وبالجهة التي تنظمه، حتى يمكن الانضمام إليه والمشاركة فيه، لمن أراد وتوفّرت له الأسباب.

فإذا سار الحوار بين الحضارات في هذه الاتجاهات، أمكن الوصولُ إلى نتائج إيجابية تخدم في المقام الأول، المصالح العليا للأمة الإسلامية وقضاياها، وتعزّز الجهود المبذولة على مستويات كثيرة للدفاع عن هذه المصالح ولنصرة هذه القضايا، وتدعم العلاقات الدولية وتُثريها، وتُسهم في إقرار الأمن والسلم والاستقرار في العالم، وترفع من شأن قيم الإيمان بالخالق سبحانه وتعالى، وبمبادئ التعايش بين بني البشر كافة.

أنشطة الحوار التي نفذتها الإيسيسكو أو شاركت فيها:

لقد نفذت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة عدداً من الأنشطة في إطار خططها وبرامج التعاون التي وقعتها مع المنظمات والهيئات العربية والإسلامية والدولية. وقد ضمت هذه الأنشطة عدداً من الاجتماعات والندوات وإعداد مجموعة من الاستراتيجيات المتخصصة المتصلة بموضوع الحوار الإسلامي ـ الإسلامي وتفعيل دور المسلمين في بناء الثقافة الإنسانية، وإصدار مؤلفات علمية رصينة تعالج الموضوع. كما شاركت في عدد من المؤتمرات والندوات المتخصصة التي عقدتها جهات أخرى.

I ـ المؤتمرات والندوات والاجتماعات:

تمثلت أهم المؤتمرات والاجتماعات والندوات التي تناولت قضايا الحوار بين الحضارات والثقافات داخل العالم الإسلامي وخارجه التي عقدتها المنظمة أو شاركت فيها، فيما يلي:

ـ المؤتمر العام الثامن للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: القاهرة (مصر): 24 ـ 27 يوليو 1996، شارك فيه المدير العام ببحث حول (الإسلام ومستقبل الحوار الحضاري). وقد نشر البحث في كتاب باللغات الثلاث: العربية والإنجليزية والفرنسية.

ـ اجتماع دولي حول الحوار بين الأديان والحضارات: القاهرة (مصر): 8 ـ 10 نوفمبر 1998، دعا إليه المجلس الإسلامي الأعلى للدعوة والإغاثة.

ـ اجتماع لجنة التنسيق الخاصة بالحوار الإسلامي ـ المسيحي: عمان (الأردن): 22 ـ 23 أبريل 1998.

ـ المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: القاهرة (مصر): 2 ـ 5 يوليو 1998، شارك فيه المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ببحث حول (الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الحادي والعشرين). وقد نشر البحث في كتاب باللغات الثلاث: العربية والإنجليزية والفرنسية.

ـ اجتماع فريق الصياغة للوثيقتين العالميتين حول الحوار بين الحضارات: جدة (المملكة العربية السعودية): 5 ـ 7 فبراير 2000، عقد في مقر الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

ـ ندوة دولية حول الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات، برلين (ألمانيا): 5 يوليو 2000، بالتعاون بين المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ورابطة العالم الإسلامي، ومؤسسة الإمام الخوئي الخيرية.

ـ ندوة دولية حول إسهامات الحضارات الإنسانية في الارتقاء بقيم حقوق الإنسان ومبادئها، الرباط: 25 ـ 27 نوفمبر 2000، عقدتها منظمة العفو الدولية.

ـ ندوة دولية حول الحوار الحضاري والتعايش بين الشعوب: فرانكفورت (ألمانيا): 18 ـ 20 أكتوبر 2001م، عقدتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

II ـ الاستراتيجيات المتخصصة والإصدارات العلمية:

قامت المنظمة في هذا المجال بإعداد ثلاث استراتيجيات تهتم بموضوع الحوار الإسلامي ـ الإسلامي وسبل التقريب بين المذاهب الإسلامية ومجال دور المسلمين في تصحيح صورة الإسلام في الغرب واستفادة العالم الإسلامي من العلماء المسلمين في الخارج، من أجل تفعيل إسهام هذه العقول المهاجرة في تضييق الهوة الثقافية والعلمية بين الحضارات.

ونذكر من بين هذه الاستراتيجيات والإصدارات:

- استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية
- استراتيجية الاستفادة من العقول المهاجرة
- استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب وآلياتها التنفيذية

منشورات الإيسيسكو عن الحوار:

- الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي (د. عبد العزيز بن عثمان التويجري) وقد نشر البحث باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية.
- الإسلام والتعايش بين الأديان (د. عبد العزيز بن عثمان التويجري) وقد نشر البحث باللغات الثلاث.
- آفاق مستقبل الحوار بين المسلمين والغرب (د. عبد العزيز بن عثمان التويجري) وقد نشر البحث باللغات الثلاث.
- الحوار من منظور إسلامي (د. عباس الجراري).
- أدب الاختلاف في الإسلام (وقائع ندوة عقدتها المنظمة الإسلامية في تونس).
- الإسلام بين الحقيقة والادعاء (د. حامد طاهر وآخرون).
- مفهوم التعايش في الإسلام (د. عباس الجراري).
- كتب عن تصحيح صورة الإسلام في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن دار بريل في لايدن:

أ. القرآن الكريم

ب. السيرة النبوية

ج. العقيدة الإسلامية

III ـ التخطيط المستقبلي:

انطلاقاً من ميثاق المنظمة الإسلامية الذي يدعو إلى تقوية الحوار المثمر مع الثقافات الأخرى لتحقيق التعايش الحضاري الذي يكفل احترام الذاتية الثقافية للشعوب كافة، ومن الخطة متوسطة المدى للسنوات 2001 ـ 2009 التي أولت اهتماماً خاصاً لبرامج الحوار والتواصل بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، أدرجت المنظمة الإسلامية ضمن خطتها الثلاثية للسنوات 2001 ـ 2003 مجال عملٍ متكاملٍ تحت عنوان «الثقافة الإسلامية الفاعلة والمتفاعلة»، تم تصوره من خلال نظرة شمولية لأسس هذا الحوار وآلياته ومقاصده.

وقد ركز هذا المجال على أهم ما يميز الثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة من تفاعل وتفتح على الثقافات الأخرى وقابليتها للأخذ والعطاء، حيث احتكت بالحضارات والثقافات الأخرى، هاضمة ومستفيدة من الثقافات الإنسانية المختلفة، دون أن تفقد خصائصها ومقوماتها الذاتية، فأنتجت ثقافة إسلامية فاعلة ذات بعد إنساني أثرت في مجرى الثقافات والحضارات الأخرى. وقد شهدت هذه الثقافة مظاهر أزمة ومؤشرات ضعف تفاوتت حدتها حسب العصور الزمنية والمناطق الجغرافية، كما واجهت تحديات جوهرية تمثل أهمها في المد الاستعماري الذي حاول بكل الوسائل قمع الحيوية الثقافية الإسلامية وطمس الهوية الإسلامية واستلابها، إلا أن العالم الإسلامي سرعان ما أخذ يسترد شيئاً فشيئاً دوره الحضاري الريادي بفعل الحركات التحررية والإصلاحية التي عملت على تحرير المجتمعات الإسلامية من سيادة التغريب والتجهيل، فاستعادت الثقافة الإسلامية صحوتها، ونهجها الإسلامي المنافي للصراع والصدام، الحاثّ على التعاون والتعايش والحوار، باعتبار أن رسالة الإسلام رسالة عالمية إنسانية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا

كافةً للناس﴾ (سورة سبأ، 28).

وانطلاقاً مما جاء في الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي من أنه لا يمكن في وقتنا الحاضر لأية ثقافة أن تعيش مستقلة بذاتها حيث أصبحت التعددية الثقافية والترابط حقيقة قائمة، وعملاً بما ورد في هذه الاستراتيجية من ضرورة ألا يترك العالم الإسلامي الخلافات الفقهية والمذهبية تطغى بحيث تعوق مسيرة التعاون والعمل المشترك، ما دام الاتفاق حاصلاً حول الأصول والثوابت، وتأكيداً على ما أشارت إليه هذه الاستراتيجية من روح الإسلام المتفتحة على التعايش السلمي مع الديانات والثقافات الأخرى وما كان لهذا الانفتاح الديني ولروح الحوار من آثار إيجابية على الثقافة الإسلامية التي تركت بدورها الأبواب مفتوحة لمنجزات إنسانية وثقافية عديدة أخذت عنها الكثير، تعتزم المنظمة الإسلامية مواصلة العمل في مجال الحوار الثقافي بين المسلمين داخل العالم الإسلامي وخارجه، الذي سيتوج بوضع استراتيجية للتقريب بين المذاهب الإسلامية، وتعزيز الثقافة الإسلامية للأقليات والجاليات الإسلامية في إطار استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب التي أعدتها المنظمة الإسلامية، وتفعيل الحوار بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى الذي شرعت المنظمة في بلورته من خلال إعداد دراسات مرجعية وبثها عبر الإنترنت بلغات عمل المنظمة.

ومن بين المحاور ذات الصلة الوثيقة بمجال الحوار بين الحضارات، التي ضمها المجال، نذكر المحور الأول الذي يتعلق بالتفاعل بين الثقافات وآليات التواصل بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى وآفاق التصدي للتحديات الثقافية التي تواجه العالم الإسلامي، بينما يركز المحور الثاني على مجالات التبادل الثقافي بين المسلمين ووسائل تعزيزه وسبل تطويره، خاصة فيما يتعلق بتشجيع تبادل المنتوج الثقافي بين المسلمين والتعريف بمختلف أوجه الإبداع الفكري للأمة وتفعيل دور الأقليات المسلمة في الخارج والعقول المهاجرة في تصحيح صورة الإسلام ونقل نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي إلى العالم الإسلامي.

المحور الأول: التفاعل بين الثقافات

يعدّ الحوار بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى برنامجاً مستمراً في كل خطط عمل المنظمة، حيث تركزت جهود المنظمة على الدراسات والمنشورات المتعلقة بتصحيح الأخطاء الشائعة عن الإسلام والمسلمين الواردة في المنشورات التي تصدر في الغرب، وعلى الحوار بين الثقافات من وجهة نظر إسلامية وعلى ظاهرة الاستشراق عموماً. كما تركزت هذه الجهود كذلك على الموائد المستديرة التي عقدتها المنظمة في أوروبا من أجل تحسيس المسؤولين الغربيين بقيم الإسلام وتقديمه في صورته الصحيحة، وذلك انطلاقاً من أن الإسلام دين الحوار والتعايش السلمي بين الشعوب، مصداقاً لقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة النحل، الآية 125). وقوله: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة، الآية 8).

وستتواصل الجهود في إطار هذا المحور لتنمية ثقافة الحوار عند الأطفال والشباب وتوسيع اهتمامات الثقافة الإسلامية لتشمل التحديات الثقافية المعاصرة، إسهاماً منها في التصدي للانعكاسات السلبية للعولمة الثقافية، وتأهيل الموارد البشرية العاملة في ميدان الدراسات الاستراتيجية في المجال الثقافي.

I ـ الحوار بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى

خصصت الخطط السابقة للمنظمة عدة لقاءات عُقدت في إطار التعاون، كان من أبرزها ندوة الحوار والتعايش بين الثقافات والحضارات التي نظّمت في شهر يوليو 2000 في برلين بألمانيا، كما تمّ إصدار عدد من المنشورات في الموضوع، لتدارس سبل تشجيع الحوار بين الحضارات والديانات،

وستعمل خطة العمل الحالية للأعوام 2001 ـ 2003 على تنمية الحوار بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، دون أن تغفل التركيز على التكامل والتضامن المصيري في مواجهة التحديات المشتركة التي تطرحها العولمة. وستتيح اللقاءات التي ستعقد لهذا الغرض الفرصة لممثلي الأمة لتبيان إسهامات الإسلام بوصفه حضارة للتسامح والسلام والتعايش السلمي. وهذا ما يعني أنّ البرنامج سيتطلب شراكة فاعلة من المؤسسات التابعة لمنظومتي الأمم المتحدة والمؤتمر الإسلامي وكذا المنظمات الدولية غير الحكومية العاملة في مجال الثقافة. وسيتم تعزيز قدرات الموارد البشرية في هذا المجال لتربية الأجيال الجديدة على قيم الحوار بين الثقافات، وذلك بالتعاون مع اليونسكو والمؤسسات التابعة لمنظومة المؤتمر الإسلامي.

II ـ الثقافة الإسلامية والتحديات الثقافية

يشكل الإلمام التام بطبيعة التحديات الثقافية المعاصرة وأبعادها توطئة ضرورية لتنفيذ هذا البرنامج لتفادي هدر الطاقات في معالجة قضايا ثقافية ثانوية. وتكتسي هذه المرحلة أهمية قصوى، لا سيما إذا تعلق الأمر بتحديات مشتركة تواجه الدول الإسلامية وتتطلب التشاور وتنسيق الجهود لمواجهتها بحزم. وهكذا، سيتم التشاور حول طبيعة التحديات وترتيب أولوياتها في إطار الشراكة مع المؤسسات التابعة لمنظومة المؤتمر الإسلامي والمؤسسات والهيئات الأخرى، خلال اللقاءات الإقليمية في المناطق اللغوية الثلاث. وستوجه التوصيات الصادرة عن هذه اللقاءات للدول الأعضاء ليتمكن كل بلد من الأخذ بها في سياساته الثقافية. ونظراً لأن العنصر البشري يكتسي أهمية قصوى في مجال التخطيط الثقافي والاستشراف المستقبلي، فإن المنظمة الإسلامية ستنظم دورات للتكوين مخصصة لتأهيل الموارد البشرية العاملة في هذا المجال.

المحور الثاني: التبادل الثقافي بين المسلمين

منذ بزوغ فجر الإسلام، وحركة التبادل الثقافي نشطة بين المسلمين،

وإن لم تكن دائماً تتسم بالتوازن، بين طرفيها، كما هو الحال دوماً. وإيماناً من الإيسيسكو بحتمية هذا التوازن ونظراً لأن مجال الثقافة لا يقبل المفاضلة، خاصة إذا تعلق الأمر بعلاقة تبادل داخل نفس الحضارة، كما هو الحال بالنسبة للإسلام، خصصت المنظمة في خطة عملها السابقة أنشطة عديدة للتبادل الثقافي بين المسلمين ولأدب الاختلاف في الإسلام. كما اهتمت كذلك بالتقريب بين المذاهب الإسلامية، كما في استراتيجية التقريب، وردِّ الاعتبار للغات الشعوب الإسلامية عبر نشر معاجم للغات الإفريقية مثل الفلاَّني والسواحلي وغيرها. ونظمت أيضاً أنشطة أخرى لصالح الأقليات المسلمة في أوروبا. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنه تمت بلورة استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب التي اعتمدت في كرواتيا سنة 1998 إضافة إلى مشروع استراتيجية الإفادة من العقول المهاجرة.

ومن جانب آخر، فإن المنظمة تعي كل الوعي ضرورة تقوية الوحدة والتكامل بين المسلمين باستمرار، سواء أكان ذلك داخل البلدان الإسلامية أم خارجها. كما تحرص المنظمة كذلك على تطوير الحوار الثقافي بين المسلمين وتفعيل التبادل الثقافي بين البلدان المسلمة والإفادة من الكفاءات المهاجرة. ومن هذا المنظور، ستعمل الإيسيسكو على تنفيذ البرامج المتعلقة «بالحوار الثقافي بين المسلمين» و«تعزيز الثقافة الإسلامية للأقليات والجاليات الإسلامية» و«تفعيل تبادل المنتوج الثقافي الإسلامي» و«استراتيجية التعامل مع ظاهرة العقول المهاجرة والاستفادة منها» وذلك في إطار التعاون مع مؤسسات منظومة المؤتمر الإسلامي وغيرها من المؤسسات الإسلامية والمراكز الثقافية للمجموعات الإسلامية.

I ـ الحوار الثقافي بين المسلمين

يعدُّ الحوار الثقافي أعرق نوع من أنواع التبادل الثقافي بين المسلمين. وسعياً منها لتشجيع هذا اللون من التبادل، ستنكب الإيسيسكو، خلال اللقاءات الدولية والإقليمية، على تقييم الأبعاد الثقافية والفكرية والدينية المتضمنة في

هذا الحوار، الذي لن يكون أداة للتفاهم المتبادل إلا بالاعتراف الصريح والإقرار بحق الاختلاف بين المسلمين. ولهذا الغرض، ستتم دعوة ممثلي البلدان الأعضاء والمجموعات الإسلامية لتعميق التفكير الذي شرع فيه خلال خطة العمل السابقة، في أدب الاختلاف في الإسلام وتأثيره في الحوار الثقافي. وفي نفس هذا السياق، سيشكل تنفيذ استراتيجية التقريب بين المذاهب جوهر ندوة دولية خاصة بالموضوع. أما التعاون في التنفيذ، الذي يكتسي أهمية خاصة في إطار الحوار، فسيتم تفعيله بمعية الشركاء التقليديين المنتمين لمنظومة المؤتمر الإسلامي وغيرها من المؤسسات الإسلامية المتخصصة.

II ـ النهوض بالثقافة الإسلامية للأقليات والجماعات الإسلامية

أولت الإيسيسكو عناية خاصة في خطط عملها السابقة للأقليات والجماعات الإسلامية، من خلال عقد العديد من اللقاءات الدولية والمحلية، بالتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية على وجه الخصوص، من خلال تقديم الدعم لمؤسساتها الثقافية. وستتم متابعة هذه الأعمال ودعمها بهدف إغناء الحوار الثقافي، وذلك في إطار التعاون مع الشركاء التقليديين من داخل منظومة المؤتمر الإسلامي وغيرها من المؤسسات الإسلامية المتخصصة. ولتحقيق ذلك، فإن الأنشطة المخصصة لهذا الغرض ستُستوحى من خطة العمل المصوغة انطلاقاً من استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب. وكمرحلة أولى، سيتم تنظيم اجتماعين لتنسيق الأنشطة الخاصة بالأقليات والجاليات وصياغة توصيات توجه لجميع المؤسسات الثقافية للأقليات والجاليات المسلمة. كما سيتم أيضاً تقديم الدعم لهذه المؤسسات لتسهيل التعبير الثقافي لدى الأقليات والجاليات المسلمة. وفي هذا الإطار، ستولى عناية خاصة للنساء والأطفال الذين سيستفيدون من أوراش تدريبية في مجال الفن والحرف الإسلامية ومن مخيمات صيفية لاكتشاف بعض البلدان الإسلامية، كما أنّ التكوين الموجه للنساء سيكون فرصة لهن لاكتساب مهارات فنية أو حرفية تساهم في إشعاع الحضارة الإسلامية.

III ـ تفعيل تبادل المنتوج الثقافي الإسلامي

إذا كان برنامج الصناعات الثقافية يهتم بمبادلات المنتجات الصناعية الثقافية وحسب، فإن هذا البرنامج يهتم بكل المنتجات الثقافية، خصوصاً ما يتعلق منها بالفنون التشكيلية وفنون الخط والحرف التقليدية الفنية والتصوير الفوتوغرافي. ويتضمن تفعيل التبادل في هذا المجال من الثقافة ضرورة تجاوز عدد من الصعوبات. وتمهيداً لذلك، سيقوم خبراء من الدول الأعضاء بالتفكير في سبل تيسير وتسهيل حركة المنتجات الثقافية وذلك بالتعاون مع شركائنا المهتمين كاليونسكو والوكالة الدولية للفرانكفونية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ومن جهة أخرى، سيتم التركيز على تشجيع الإبداع، حيث إن تفعيل التبادل رهين بتوفر منتجات ذات جودة عالية. وعليه، يجب إدماج أو تدعيم تعليم بعض الفنون الإسلامية، بخاصة فن الخط والزخرفة، في البلدان الأعضاء التي لم يتطور فيها هذا الفن إلا قليلاً أو تلك التي لم تعرفه أصلاً. ونخص بالذكر بلدان إفريقيا الواقعة جنوب الصحراء. أما التبادل في حد ذاته، فسيتم تفعيله عن طريق إقامة المنظمة الإسلامية لمعرض للمنتجات الثقافية، بالتعاون مع البلدان التي يقع عليها الاختيار والشركاء من داخل منظومة المؤتمر الإسلامي والمؤسسات الإسلامية المتخصصة.

IV ـ استراتيجية التعامل مع ظاهرة هجرة العقول والاستفادة من الكفاءات المهاجرة

تعتبر هجرة العقول خارج وطننا الإسلامي ظاهرة ذات جذور اجتماعية واقتصادية وسياسية وعلمية تتجاوز إطار صلاحيات المنظمة الإسلامية. غير أن المنظمة عازمة على الإسهام في معالجة هذه الظاهرة من خلال وضع استراتيجية للاستفادة من الكفاءات المهاجرة، استجابة لتوجيهات المجلس التنفيذي في دورته العشرين، ولكون هذه القضايا تمس إشعاع الأمة الثقافي والفكري. لذلك، فإن المنظمة ستواصل دراستها للأسباب التي تكمن وراء

ظاهرة هجرة العقول، وبحثها عن سبل وطرق الاستفادة من الكفاءات المهاجرة، علماً أنه قد تم الشروع في بحث الموضوع خلال اجتماع الخبراء الذي نظم في بوتسدام بألمانيا في يونيو 2000، الذي شكل أرضية انطلاق لهذه الاستراتيجية. كما تم النظر في مشروع هذه الاستراتيجية واعتماده في اجتماع رؤساء المراكز الإسلامية في الغرب المنعقد في غرناطة في 5 ـ 6 يوليو 2001. وعلى هذا النهج، ستنظم لقاءات دولية بالتعاون مع مؤسسات منظومة المؤتمر الإسلامي وغيرها من الهيئات الإسلامية، بغرض إتمام وضبط آليات تنفيذ الاستراتيجية المتعلقة بظاهرة هجرة العقول والاستفادة من الكفاءات المهاجرة.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

عالمية الإسلام ونداؤه للسلام، ودعوته للتعايش والاعتراف بالآخر

عبد الهادي بوطالب

تمهيد:

عرف العالم عبر تاريخه الطويل أنواعاً شتى من الديانات والمعتقدات والمذاهب والحضارات. كانت من بينها ديانات إلهية ذات كتب منزلة على أنبياء مرسلين، ومعتقدات وضعية، ومذاهب فكرية إما أصلية أو متفرعة عن مذاهب أخرى، وحضارات ذات رسالة محدودة المجال أو عالمية. وأغلبيتها كانت لها رسالة تهدف إلى تطوير الشأن البشري أو تخليقه أو إصلاح أحواله أو تفعيل نظمه، وتلتقي على تحسيس الإنسان بدوره في إصلاح الأرض وإعمارها وتأهيله للقيام بهذا الدور.

واختلف أداء عمل هذه المؤسسات، فاعتمد بعضها أسلوب الحوار والتعاون والتفاهم لتبليغ رسالته، واختار بعضها الآخر أسلوب الصدام الذي وصل إلى حد الصراع والتقاتل والتناحر. وظهر بعضها في شكل حضارة لاإنسانية، أو حضارة مادية صرفة، أو حضارة عَبَثية لا تؤمن بالقيم ولا تتقيد بالأخلاق والمُثُل الخيِّرة.

وهذه المساهمة الفكرية تحت عنوان: «عالمية الإسلام، ونداؤه للسلام، ودعوته للتعايش والاعتراف بالآخر» تبرز خصوصيات الإسلام كدين وحضارة، وما تميز به ـ في أداء رسالته ونشرها عبر العالم ـ من تفضيل خيار الحوار على خيار الصدام أو الصراع، وفتح القلوب لتقبل رسالته بدلاً من غزو الأرض وإخضاع الإنسان لسلطانه بالبغي والجبروت.

عالمية الإسلام:

الدين الإسلامي رسالة سماوية بعث الله بها رسوله محمداً إلى العالم أجمع. والقرآن يطلق على من أرسلت إليهم هذه الرسالة كلمة العالمين. ويقول علماء الإسلام إن العالم هو كل ما سوى الله تعالى.

وقد جاء في سورة الأنبياء (الآية 107): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾. كما يتحدث القرآن عن العالمين باسم الناس: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سورة سبأ، الآية 28). ويتوجه بتعاليمه إلى نوعين من الناس:

- النوع الأول هم الذين صدقوا برسالة محمد واتَّبعوها (وهم المؤمنون) حيث يخاطبهم بعبارة: «يا أيها الذين آمنوا».

- والنوع الثاني هم من لم يؤمنوا بالرسالة وما تزال دعوتها موجهة إليهم ليلحقوا بالإسلام. وإلى هذا النوع يتوجه القرآن بعبارة «يا أيها الناس». وذلك عندما يكون الخطاب القرآني ذا صيغة شمولية عالمية كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة الحج، الآية 1)، وكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ...﴾ (سورة فاطر، الآية 5)، وكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ...﴾ (سورة الحجرات، الآية 13).

ولتبقى رسالة الإسلام عالمية أي موجهة إلى العالم كله ومقبولة منه، فإن القرآن اقتصر على بيان أحكام أصول التشريع التي لا تتغير ولا ينسخها التطور. أما أحكام الفروع - إلا نادراً - فقد جاءت السنة النبوية ببعضها. وتُرك لاجتهاد علماء المسلمين في كل عصر تدوين تشريعها بمقتضى التطور، بشرط وحيد هو أن لا يتعارض التشريع موضوع الاجتهاد مع الأصول الثابتة في القرآن والسنة. وهذا الاجتهاد المجدِّد لتعاليم الإسلام بما يجعلها مسايرة لتطور العصور وما لا يتعارض مع الأصول هو الذي ثبَّت عالمية الدعوة الإسلامية وجعل منها دعوة صالحة لكل زمان ومكان.

ولئن كانت انطلاقة الإسلام عربيةً بقرآن عربي اللسان، فإن الإسلام أخذ في مراحله اللاحقة بعداً كونياً كلما تقدم الفتح الإسلامي للإمبراطوريات والممالك القائمة، وامتدت دعوته عبر الأقطار وحتى القارات. إن عروبة محمد وعربية القرآن لا تحتمان عروبة الدعوة الإسلامية ولا ترفعان عن المنهج الإسلامي صبغة العالمية. وكما كتب أحد منظري الفكر الإسلامي، فإن «شروق الشمس من المشرق لا يحصر نورها فيه، كما أن أشعتها على البحار تُحوِّل في كل مكان مياهها إلى مياه عذبة، وإن انتشارها فوق الثمار والحبوب تُنضجها في كل مكان، وتعمر باطن الأرض - حيثما كانت الأرض - بمخزون الطاقات».

وعندما يقول الإسلام عن رسالة نبيه إنها امتداد للرسالات السماوية التي سبقتها، وعن رسول الإسلام إنه جاء مصدقاً للكتب التي نزلت على رسل قبله، فإن الإسلام يقر الصبغة العالمية لمنهجه. كما أن مضمون هذا النهج ناطق بعالميته. فالإسلام دين الفطرة التي فطر الله عليها الإنسان العالمي الذي لا ينحبس في زمان أو مكان. أي أنه يشكل وحدة ذات بعد جغرافي عالمي ممتد، وإن كان يميزه تنوع الخصوصيات.

وبذلك فلا يوجد في تعاليمه ما يشق تحمله على إنسان ما في جميع العهود، لأنه يمضي في نسق متواز مع طبيعة البشر التي تأصلت منذ آدم وعلى امتداد الأحقاب. فمن قواعد التشريع الإسلامي التي جاء بها القرآن: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (سورة البقرة، الآية 185)، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، الآية 286). وجاء في الحديث: «إن الدين يُسْر ولن يشادَّ أحدُكم الدينَ إلا غلبه».

ويمكن القول إن الإسلام أخذ في تعاليمه بجميع مبادئ الخير التي تقوم عليها الفضيلة في فضائها العالمي الشامل، وهو ما يتألف منه ما يُطلق عليه القانون الطبيعي. ولذلك قال الإسلام عن نفسه إنه دين الفطرة، أي ما خلق الله عليه العالم، وما استمر عليه البشر وسيستمر إلى يوم الدين من طبيعة وخصوصيات.

ومن أجل ذلك دُعي الإسلام أيضاً باسم دين السماحة التي تعني أنه دين يساير قدرات الطبيعة البشرية ولا يكلفها بما لا تستطيع.

وقد اختصر بعض المحللين هذه القيم في كلمة الرحمة التي وُصفت بها في القرآن دعوة محمد، إذ خاطبه الله في القرآن: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾، مثلما اختُصرت قيم المسيحية في كلمة المحبة فقيل عن الدين المسيحي إنه دين المحبة. والقاسم المشترك بين هذه القيم هو وجودها في نقطة الوسط بين خطي التطرف. وقد جاء في القرآن أن الله جعل أمة الإسلام أمة وسطاً. ومن هذا المنطلق فالإسلام عدو التطرف والغلو، سواء في الدين أو في التعامل الأخلاقي البشري.

وتبدو عالمية المنهج الإسلامي من خلال هدى قرآني يُعتبَر إحدى خصوصيات الإسلام هو ما ركز عليه الإسلام من استخلاف الله البشر (كل البشر) في الأرض.

إن جميع البشر الذين تعاقبوا وسيتعاقبون عبر العهود والأجيال واختلاف الأزمان، هم خلفاء الله في أرضه للعمل على استثمارها، وإصلاحها، والحفاظ على استمرار الوجود البشري فوقها، وإليهم جميعاً تتوجه الدعوة المحمدية في خطابي القرآن والسنة. وقيامهم بتطبيق تعاليم الدعوة الإسلامية يشخص هذا الاستخلاف الذي ينبغي أن يتقيد بسلوك لا يعتريه انحراف.

ومنهج الاستخلاف البشري هذا تضبطه في القرآن آيتان: الأولى قوله تعالى في سورة محمد، (الآية 19): ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ والثانية هي قوله في سورة المُلك، (الآية 15): ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾. أي التوحيد والعبادة والعمل الصالح لخير المجموع.

ومما يسير الوفاق مع عالمية المنهج الإسلامي، وتوجه دعوته إلى الناس كافة أن البشرية بجميع أبعادها مدعوة فيه إلى لقائها على «كلمة سواء»، كما قال القرآن، لأن هذا المنهج يستوعب الأجناس، والأعراق، والقوميات، والقارات، والحدود الترابية، والبحرية، والجوية، ويسمو فوق الفروق التي

خلقها البشر لنفسه، وأقام عليها نظمه، فكما أن الله واحد، فالخَلْق كلهم وحدة.

وقد حدد النطق النبوي هذا الاتجاه عندما قال: «كل الناس من آدم، وآدم من تراب»، وعندما قال: «لا فضل لأبيض على أسود ولا لعربي على عجمي» مستبعداً كل عنصرية أو تمييز عنصري. وعندما ندد بعودة البشر - ومنهم العرب - إلى نزعة الجاهلية وتفاخرها بأنسابها (وفي كل مجتمع كانت توجد جاهلية)، مختصِراً القيم كلها في قيمة خلقية مطلقة: هي التقوى التي تعني الخضوع للمنهج الإلهي، الذي يضبط حقوق الله وحقوق العباد.

دعوة الإسلام للسلام:

كان العالم إلى ظهور الإسلام يعيش صراعات دامية بين النظم المتشاكسة المتقاتلة على النفوذ والسيطرة والتوسع. وكان الانتصار في الغزو المورد المادي التي تسود وتعلو بامتلاكه الممالك والإمبراطوريات، وتضعف أو تنهار بفقده.

وكما كان قطع الطريق لنهب القوافل وسلبها ممتلكاتها واحداً من موارد الرزق، فقد كانت الحرب بالنسبة للأمم القوية وسيلة التوسع والاستغناء والاستعلاء.

وإذا كانت هذه الظاهرة ما تزال مستمرة في عالمنا بوجه سافر أو مستتر، فإن الذي يميز المجتمع السياسي في عالم اليوم هو ظهور رأي عام عالمي سائد، يُدين اللجوء إلى الحرب، ووجود مقررات أممية تحرم استعمال القوة، ومواثيق عالمية تعج بمبادئ السلام، لو طبقت بإرادة وحسن نية لتحررت البشرية من الحروب والتهديد بأخطارها، هذا بينما كانت الحروب في أغلب المجتمعات معيار قوة الأمم، ومظهر تفوق سيادتها، ومبعث التقدير والهيبة للمنتصرين فيها، سواء كانت الحرب عادلة أو ظالمة، شرعية أو باطلة.

وخلال القرون الثلاثة الأخيرة دأبت المجتمعات التي لا تدين بشريعة

الإسلام السمحة على تمجيد الحرب إلى حد إطلاق وصف الشرعية على الحرب الاستعمارية، بحجة أنها حرب تمدينية لا بد من شنها على المتخلفين من البشر الذين تضطلع القوات المتمدنة بواجب غزو أراضيهم، وإخضاع رقابهم، وامتلاك أراضيهم وخيراتهم، لتسخير كل ذلك لصالح نشر المدنية الغربية وتعميم فوائدها.

وكان منطلق الفكرة الاستعمارية عند الدول الرأسمالية هو شعور الاستعلاء الذي جعلها تؤمن بضرورة توسيع مجال هيمنتها، وزعمها أن لها رسالة تمدينية يرجع إليها أمر نشرها. وساهم في ذلك منظرون استعماريون خاصة في إمبراطوريتي بريطانيا العظمى وفرنسا، فرسَّخوا في الرأي العام أن عظمة الدول تقاس بامتداد رقعة نفوذها، وإدماج أراضي الغير في فضائها القومي.

وظهر في الدول الاستعمارية قانونيون عززوا بالوسائل القانونية الفكرة الاستعمارية، فأفتوا بشرعية استعمال القوة لفرض واقع الاحتلال على الشعوب ونادوا بمطابقة الغزو الاستعماري للقانون الدولي، ووصفوا الحرب الاستعمارية بالعادلة، وقالوا إن الذين يعارضونها من الشعوب الضعيفة إنما يعترضون امتداد القيم المادية والروحية التي تميز الدول المتمدنة ويمتنعون عن فتح قلوبهم للمسيحية التي تكفل لهم الخير والسعادة.

على العكس من ذلك لا يمكن أن يقال عن شريعة الإسلام إنها شريعة حرب ما دام الإسلام دين الرحمة ونبيه نبي الرحمة كما جاء في القرآن الكريم، إذ الرحمة والحرب متباعدان تباعد طرفي النقيض. إن الرحمة لا تسود إلا في ظلال السلم الوارفة.

ولأن الإسلام دين سلام، فقد جعل من «السلام عليكم» تحية معتنقيه، يلقيها المسلم في رفق وأمان في وجه من يلاقيه أياً كان. وفي الحديث: «سلّم على من عرفت وعلى من لم تعرف».

وهذه التحية التي أشاعها الإسلام وأمر أنصاره بالتخلق بها، هي التي أصبحت بظهور الإسلام تؤذن بأن عهداً جديداً قد بدأ، قِوامه بث الطمأنينة

والأمان بين الأفراد والجماعات، وأن عصر التطاحن والكراهية والبغضاء والاقتتال على الأسلاب والمغانم كيفما كان نوعها يجب أن ينتهي.

وفي هذا السياق دعا نبي الرحمة الناس كافة إلى إفشاء السلام وقال: «أفشوا السلام»، مما لا يعني فقط أن تشيع تحية السلام في المجتمعات، وإنما يعني بالأصالة تعميم السلم في المعمور، ونشرها عبر الأرض، وإنهاء عهد التطاحن وحل المشاكل بالحرب، لتصبح تحية الإسلام تعاملاً وسلوكاً في المجتمعات.

وقبل الإسلام كانت المجتمعات ـ ومن بينها المجتمع العربي ـ تعاني من مسلسل الحروب الدولية. مثلما كانت الحِرابة منتشرة مع ما يترتب عليها من ذيوع الفتنة وزعزعة الاستقرار، وافتقاد الأمن بجميع أنواعه ومنها الأمن الغذائي وقد امتن الله على قبيلة قريش بأنه أطعمها من جوع وآمنها من خوف، وأهاب بها شكراً له على نعمته أن تعبده وتطيعه.

وكان أبرز خصال العرب في الجاهلية الشهامة، وإباء الضيم، ومحو العار، حتى لقد كان بعضهم يئد ابنته تخلصاً منها حتى لا يُسام بعارها. وكانت الحرب المظهر الذي يحرص من خلاله العربي على إبراز تحليه بهاته الخصال، حتى لقد شاع إطلاق اسم «الحرب» على المواليد الذكور، ليشبُّوا في سلوكهم على حب الحرب والتخلق بأخلاقها.

في مجتمع كهذا لم يكن أبلغ وأقوى تأثيراً من أن يتميز المسلم برفع تحية «السلام عليكم»، وإشاعتها بين الناس سواء أكانوا من قبيلة واحدة أم من قبائل شتى، لا فرق بين من كانوا دخلوا الإسلام أو لا، تشخيصاً لمبدأ الأخوة العالمية التي جاء بها الإسلام، متجاوزاً حواجز الحدود والقوميات والأعراق والألوان، ومركِّزاً المفاضلة بين الناس في معيار الفضيلة والتقوى. وكيف لا وقد جاء في القرآن أن السلام من أسماء الله الحسنى؟ ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ﴾ (سورة الحشر، الآية 23).

لقد سبق الإسلام الأمم العالمية والمنظمات الدولية إلى إعلان نداء السلام العالمي الشامل بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى

ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ (سورة البقرة، الآية 208). وندّد القرآن الكريم بالإخلال بمبادئ السلم، واعتبر ذلك نزوعاً مشينا إلى الشر، وسيراً على خطوات الشيطان، فذيل نداء الدخول في السلم العامة بقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (سورة البقرة، الآية 208).

وكان نبي الإسلام قد جابه من خصوم الإسلام مقاومة عنيفة لدعوته السلمية هذه، وحتى عدواناً صارخاً على معتنقيه الأولين، ونال النبي نفسَه نصيبٌ كبير من ذلك، بالرغم من انتمائه إلى قريش وبني هاشم.

وعندما استتب أمر الإسلام بيثرب بهجرة المسلمين إليها، شرع الله لنبيه وأنصاره حق القتال رداً على ما لحقهم من الأذى، وما أجبروا عليه من هجر وطنهم مكة، فقال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ...﴾ (سورة الحج، الآيتان 39 ـ 40).

ولما كان المسلمون المدعوون لخوض معارك القتال قد تربوا في مدرسة السلم التي أعلن الرسول مبادئها في وجه العالم، فقد كانوا بحكم تكوينهم هذا أكثر نزوعاً إلى السلام وأشد عزوفاً عن الحرب لأنهم خرجوا من الجاهلية مجتمع القتال والحروب، فأنزل الله الآية التالية ترويضاً لنفوسهم على مواجهة القتال، الذي يتحقق به خير الأمة الإسلامية ونشر دعوتها التي واجهت الكيد والعرقلة والحيلولة بينها وبين إثبات الذات: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 216).

وقد تكرر استعمال لفظي القتال والجهاد (وهما صيغة فعال التي تعني التبادل) في النصوص الدينية الواردة في الكتاب والسنة (يقاتلون في سبيل الله فيَقْتُلُون ويُقْتَلون)، وهو التعبير الإسلامي الذي أصبح يوازي لفظ الحرب، لكنه يعني الحرب الشرعية العادلة المقننة بضوابط يتقيد بها المقاتلون المسلمون، تميز حربهم عن حرب الآخرين، حيث يتوفر الجهاد أو القتال في

الإسلام على خصوصيات من بينها:

ـ أن الأصل في الإسلام هو السلم العامة، والحرب استثناء مقيد بقيود. والهدف منه دائماً الوصول إلى السلام الذي هو قاعدة المجتمع الإسلامي وركيزته.

ـ لا يصار إلى القتال إلا رداً للعدوان بمثله بدون تجاوز: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة، الآية 190). وقال سبحانه أيضاً: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة، الآية 194) وقال: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء، الآية 90).

ـ لا يبيح مجردُ المخالفة في الدين العداوة والبغضاء، ولا تمنع المخالفة مسالمة المتخالفين والتعاون معهم على تصريف شؤون المجتمع والحياة العامة، وبالأحرى لا تبرر الدخول في الحرب ضد المخالفين في الدين. وقد جاء في سورة الممتحنة، (الآيتان 8 ـ 9): ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

ـ يقترن بمبدأ القتال عند الاضطرار مبدأ ترجيح خيار السلم إذا أظهر العدو استعداده لقبولها: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (سورة الأنفال، الآية 61).

ـ لا يستهدف قتال المسلمين الحصول على أسلاب وغنائم، ولا جلب منافع مادية. فالقتال يستهدف قبل كل شيء نصرة العقيدة، وإعلاء كلمة الله، وتوفير مناخ السلم لنشر دعوة الإسلام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ (سورة النساء، الآية 94).
﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا

﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْأَخِرَةَۗ﴾ (سورة الأنفال، الآية 67). ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَاۚ﴾ (سورة محمد، الآية 4).

- كما أن للقتال شروطاً على المقاتل المسلم أن يتقيد بها حتى يتميز بها قتاله عن الحرب. وقد جمعها الخليفة الأول أبو بكر في وصيته إلى الطليعة العسكرية التي أرسلها للفتح. ومما جاء فيها: «لا تخونوا ولا تغُلُّوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة. وسوف تمُرُّون بالقوم قد فَرَغوا (أو حبَسوا) أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له. وسوف تُقدِمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئاً فاذكروا اسم الله عليه». وهذه وصية جامعة لقيود الحرب التي ضبطت بها شريعة الإسلام القتال والتي ازدحم فيها - إلى جانب الحرص على احترام الأشخاص وكرامتهم وكف الأذى عن أرضهم وبيئتهم - جانبُ الحرص على كفالة حرية العقائد، والسماح بممارستها فوق تراب من يجابههم المسلمون في قتالهم.

- ومن خصوصيات القتال الإسلامي الحض الوارد في القرآن على عدم مباغتة العدو المعاهَد، وعدم أخذه على غرة. بل لا بد إذا خشي المسلم غدره أن يخبره بعزمه على فسخ المعاهدة والدخول في الحرب. ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ (سورة الأنفال، الآية 58).

دعوة الإسلام للحوار والتعايش والاعتراف بالآخر:

(أ) الحوار كقيمة خلقية:

نُظّم الحوار بعناية فائقة عن طريق الوحي في آيات قرآنية واضحة الدلالة، لضبط هدفه وطرائق استعماله. وبذلك أصبح الحوار نهجاً ربانياً، أي جزءًا من عقيدة المسلم ومن ثوابتها التي لا تقبل التغيير، وألزم به صاحب

الرسالة أولاً، ثم من تبعه من المسلمين فيما بينهم، وأصبح نهجاً ثابتاً في حوار الغير كذلك.

إن الحوار بمقتضى ذلك مؤسسة دينية مفروضة من الله على عباده أهل الأرض، في شكل شعيرة مقدسة واجبة لا يجوز الإخلال بها ولا تعطيلها، مما يعني إلزامية الحوار وشموليته لكل تعامل مع الغير، واستمراريته في الزمان والمكان، وما يترتب على ذلك من تحريم فرض الرأي، وإملاء الإرادة في كل تعامل بشري: وضرورة الاستماع إلى الرأي الآخر.

يقول الله تعالى في سورة النحل، (الآية 125) مخاطِباً نبيه: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾. وهو أمر موجّه إلى الرسول بالأصالة. لكنه يشمل من عداه من المسلمين، طبقاً للقاعدة المعروفة عند مفسري القرآن وعلماء أصول الفقه، من أن «الأمر الذي لا يخص من يُتوجَّه إليه بالخطاب يعم غيره ممن يوجد في وضعه». والدعوة عمل النبي، لكنها أيضاً عمل جميع من تلقاها منه من المؤمنين واقتنع بها وانتدب نفسه للقيام بها. فما يجري على الرسول يجري على غيره.

والآية تحدد شيئين:

- من جهة هدف الحوار في الدعوة إلى سبيل الله، أي الطريق المؤدي إلى إقامة المنهج الرباني على الأرض.
- ومن جهة أخرى أسلوب الحوار، فتحصره أولاً في الدعوة بالحكمة التي يحمل اشتقاقها في العربية دلالاتٍ تتضافر على ما يفيد معاني التعقل، والاعتدال، وإحكام الأمور، أي إتقانها وترجمتها إلى الأحكام التي يسلِّم بها الجميع، مما يعني أن يكون الحوار موضوعياً، ومفتوحاً، وهادفاً، تحقيق غاية شريفة يلتقي عليها المتحاورون.

والدعوة الإسلامية هي دعوة في سبيل الله لا نفع فيها يستأثر به دعاتها، بل غايتها إسعاد البشر، وانتشال المجتمع العالمي من الزيغ والضلال.

وتضيف الآية إلى الدعوة بالحكمة طريقة ثانية، هي الموعظة الحسنة. والموعظة حث على عمل الخير، ودونما حاجة إلى وصفها بنعت فهي

أسلوب مقبول لا يلقى في العادة معارضة من أطراف الحوار، لكن القرآن وصفها بالحسنة فزادها ضبطاً. فالموعظة يجب أن تضبطها الموضوعية وأن تتجافى الإثارة وجرح العاطفة زالصدام مع من يُتوجَّه إليه بها، وأن يقدمها الواعظ في غير عنف، بل برفق ولين خاليين من الانفعال والتشنج، وبدون تعالٍ ولا تحقير لمن يُتوجَّه إليهم بالموعظة. كما لا ينبغي أن تنطلق من أحكام مسبقة، وعندما تتوفر جميع هذه المعطيات للموعظة تصبح حقاً الموعظة الحسنة.

ثم تحدث القرآن عن الأسلوب الثالث لمنهجية الحوار الإسلامي، وذلك في مرحلة دقيقة من مراحل الحوار: ألا وهي مرحلة الجدال في شأن قبول الدعوة أو إنكارها، وسعي المحاور غير المسلم إلى تقويض حُجِّيتها والتنقيص منها. فحينئذ أبقى القرآن في هذه الحالة الحوار مفتوحاً لاتخاذ أية طريقة يراها الداعية الإسلامي أحسن الطرق الموصلة إلى بلوغ الحوار مقصدَه، وهو تلقي المخاطب بالدعوة هاته الدعوة بالاقتناع والرضا، والتسليم بحُجِّيتها بدون ضغط عليه ولا إكراه. لم يفصِّل القرآن في ذلك طرائق أسلوب مقارعة الجدال، وإنما عممه بدون قيد، (بالتي) ليترك للفكر الإسلامي حريته في استنباط الطرائق الموصلة إلى الغاية، سواء أكانت هذه الطرائق خطاباً وعظياً، أو جدالاً منطقياً، أو سلوكاً حسناً يشكل قدوة للمطلوب منه استجابة الدعوة «فكل ما لا يقوم الواجب به إلا به فهو واجب» كما يقول علماء أصول الفقه الإسلامي. ولكن هذا التعميم يخصصه مع ذلك ما جاء عن أسلوبي الدعوة السابقين من شروط، حتى لا تتعارض الوسائل فيما بينها، فالنصوص يقيد بعضها بعضاً.

ونجد نفس المعنى مضبوطاً بدقة في جدال أهل الكتاب، حيث جاء في سورة العنكبوت، (الآية 46): ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾. وفي سورة النحل، (الآية 125): ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾.

(ب) استراتيجية التعايش:

انطلقت الدعوة المحمدية بنداء إلهي طلب الله فيه من رسوله أن يوجهه

إلى أهل الكتاب بالالتقاء على كلمة التوحيد في مقابل الشرك، هو قوله تعالى في سورة آل عمران، (الآية 64): ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

وهذا النداء يشكل أول نداء عالمي للتعايش الاستراتيجي بين الديانات الموحدة. ويمكن أن نقول عنه إنه أول نداء عالمي للتعايش السلمي بين المجتمعات المختلفة.

ولكي يقع التسليم بهذه الحقيقة التاريخية يكون لزاماً على الدارس للمنهج الإسلامي أن يعود إلى التاريخ الذي سبق نشأة الإسلام ليلاحظ فترة الانغلاق على الدين الواحد والتعصب الأعمى له، ونبذ ما عداه. ومن بينها الفترة التي تميزت بها القرون الأخيرة قبل ظهور الإسلام والتي تعني رفض التعايش السلمي مع عقائد الآخرين.

لقد تميّز القرن السادس الميلادي (أي قبل قرن واحد من ظهور الإسلام) باستفحال هذه الظاهرة لما عُرف فيه من اشتداد العصبيات الدينية بين اليهودية والنصرانية على ساحة الشرق الأوسط، وذلك بعد أن نصرت الدولة الرومانية في مطلع القرن الرابع الميلادي في عهد الإمبراطور قسطنطين، وأخذت تضطهد اليهود في فلسطين اضطهاداً بلغ أَشَدَّه في القرن السابع الذي ظهر الإسلام في أوائل سنواته.

وكان نصارى الإمبراطورية يقومون باضطهاد اليهود انتقاماً منهم لاضطهاد المسيح والحكم عليه بالقتل صلباً. لذا شاع قتل اليهود بالصلب والتحريق بالنار. وخلال القرن السادس الميلادي ظهرت في يهود فلسطين المضطهدين من النصرانية نزعة إلى أخذ الثأر من النصرانية. وشجعهم على ذلك قيام حكم باليمن على رأسه ذو نواس الذي نبذ النصرانية واعتنق اليهودية فحرضوه على الانتقام من نصارى اليمن الموجودين خاصة بنجران، بتحريق كنائسهم وجمع معتنقي النصرانية في واد باليمن وصفه القرآن بالأخدود (أي الحفرة المستطيلة بين شعبتي جبل) وتصفيتهم بإحراق أجسادهم، ودفنهم جملة فيها. وكانت

هذه أول محرقة جماعية يتعرض لها معتنقو النصرانية.

وقد سجل القرآن هذه المجزرة المحْرقة في سورة البروج، (الآيات من 1 إلى 9): ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ * قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ * النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ * إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ * وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ * وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. واستمر مسلسل التناحر الديني بين اليهودية والنصرانية إذ على إثر هذه المحرقة تحركت الإمبراطورية الرومانية وطلبت من حليفتها مملكة الحبشة الانتقام من يهود اليمن لإحراقهم نصارى نجران بالرد على صنيعهم بمثله، فالتجأت اليمن المتهوِّدة إلى إمبراطورية فارس لحمايتها.

وهكذا دخل الشرق الأوسط في حرب عالمية دينية: حرب الإمبراطوريتين العظميين: الروم والفرس على ملتقى القارات الثلاث: آسيا وأوروبا وإفريقيا، وبهذه الحرب دخل العالم دوامة عدم الأمن والتعصب الديني. وكان من أبرز معاركها حرب الحبشة النصرانية حليفة الإمبراطورية الرومانية ضد اليمن المتهودة حليفة الإمبراطورية الفارسية وهجوم الحبشة على مكة في الحجاز، لفرض النصرانية عليها في حرب عام الفيل الذي وُلد فيه محمد عليه السلام. وكان المراد من الهجوم على مكة هدم معبد العرب الوثني المسمى الكعبة بعدما أبداه العرب من تعاطف مع اليمن ضد هجوم الحبشة عليه، وهو الهجوم الذي أشار إليه القرآن في سورة الفيل.

وهذه وغيرها كانت حروباً بالوساطة. لكن أخيراً جاءت المواجهة المباشرة بين الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية إثر ظهور الإسلام داخل تراب فلسطين التابع للإمبراطورية الرومانية، حيثا انتصرت فارس على الروم في الجولة الأولى، ثم أعقبها انتصار الروم في بضع سنين، تماماً كما تنبأ به القرآن حيث جاء في سورة الروم، (الآيات من 1 إلى 4): ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ...﴾. وهذا التنبؤ الصادق بالغيب واحد من معجزات القرآن.

(ج) الاعتراف بالآخر:

إن وضع التناحر الديني الذي وجد عليه الرسول محمد المنطقة عندما أمره الله بتوجيه دعوة الإسلام إلى العالمين يسلط الأضواء على أهمية نداء القرآن للتعايش بين الديانات في وفاق على كلمة واحدة، وتتضح معه النقلة النوعية التي قام بها الإسلام بإخراج تناحر الديانات العالمية من مأزقه، حيث دخل العالم في عهد من الوئام والتفاهم والتعايش بين العقائد يقوم على مبدأ عظيم جاء به القرآن عندما أعلن أن ﴿لا إكراه في الدين﴾ وعندما أمر الله نبيه أن يقول لمن لا يستجيب لدعوته: «لكم دينكم ولي ديني». وعندما قال الله في القرآن: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ...﴾ وهذا أقصى أنواع الاعتراف بالآخر.

وهذا النداء الإسلامي لم يبق تنظيراً، بل وجد تطبيقه في الحياة العملية من لدن الرسول نفسه، حينما قنَّنه في الدستور المكتوب الذي أعلنه في المدينة (يثرب) بعد هجرته إليها، ذلك الدستور الذي سُمِّي بالصحيفة. وهو أول دستور مدون في العالم قبل أن يقر الغرب منذ قرنين فقط سُنَّة كتابة الدساتير التي كان أولها دستور الولايات المتحدة الأمريكية (1787) وتلاه الدستور الفرنسي لسنة 1791.

وعندما جاء النبي مهاجراً إلى يثرب كان اليهود في هذه المدينة وما جاورها يفتقدون الأمن على دينهم وأنفسهم ويخافون من قوات الشرك والوثنية ويتابعون بقلق اضطهاد اليهود من لدن الإمبراطورية الرومانية فبادر النبي في دستور الصحيفة إلى إعطائهم من الضمانات ما بدد مخاوفهم حيث ظهر التزام التعايش بين المسلمين وأهل الكتاب واضحاً في مقتضيات دستور الدولة الإسلامية، التي أعلن الرسول عن تأسيسها بيثرب في الدستور المدون في «الصحيفة». كما أنه بادر بمجرد وصول الإسلام إلى اليمن إلى إعلان حمايته لنصارى نجران التي كانت نُكِبت بالمحْرَقة من لدن نظام اليمن المتهوِّد.

وفي هذين الحدثين الكبيرين ما يؤكد عالمية الإسلام وإقراره مبدأ التعايش السلمي بين المجتمعات والاعتراف بخصوصياتها.

جاء دستور المدينة في شكل اتفاقية مبرمة بين فصائل سكان يثرب، على اختلاف أصولهم العرقية وعقائدهم الدينية، من أجل أن تصبح المدينة حَرَماً آمناً للتعايش السلمي في ظل احترام جميع العقائد.

وكانت هذه الفصائل تنتظم من القبائل العربية المتنافسة التي لها جذور ممتدة عبر تاريخ يثرب، وخاصة القبيلتين الكبيرتين الأوس والخزرج اللتين خاضتا طيلة سنوات معارك لم يسجل فيها انتصار لإحداهما رغم وفرة الخسائر التي تكبدتاها في الأرواح والممتلكات وأودت بحياة مجموعة من قادتهما.

وخلال نزاعهما تنافس على قيادة المدينة عدد من قادتهما فلم يسْتَتِبّ الأمر لأي واحد منهما مما جعل القبيلتين تتطلعان إلى السلام والاستقرار، في ظل حكم على رأسه قائد لا ينتمي لأي منهما فكان هو محمد عليه السلام بعد أن هاجر إلى يثرب بناء على رغبة المسلمين المقيمين بها الذين اعتنقوا الدين الإسلامي قبل وصول النبي إلى المدينة، وبعثوا إليه وفداً يعرضون عليه إيواءه والدخول في طاعته، فاجتمع النبي بهذا الوفد وعرض على سكان يثرب الالتحاق بالإسلام أولاً ووعدهم بالحماية وضمان جميع مصالح يثرب عندما يحل بها قادماً من مكة.

وهكذا جاء دستور «الصحيفة» مركِّزاً على وحدة سكان يثرب في مجموعة واحدة ومتجاوزاً الصيغة القبلية للأوس والخزرج إلى تأسيس وحدة بين سكان المدينة الأصليين الذين التزموا للنبي بنصرته وحمايته في ديارهم وأطلق عليهم اسم الأنصار، وبين من جاءوا من المسلمين إلى يثرب من مكة من جماعات المؤمنين وأطلق عليهم اسم المهاجرين. وأقام النبي بين الفريقين وحدة مؤاخاة تضاهي مؤاخاة القرابة والنسب. فكل مهاجر مُعيَّن أخ لأنصاري مُعيَّن يتعاونان باستثناء التوارث بينهما مع جواز المصاهرة.

وقد جاءت المادة 40 والمادة 48 من وثيقة الدستور تنصان على أن المهاجرين والأنصار يلتزمون بمناصرة بعضهم البعض ويقفون صفاً واحداً في وجه كل من يَدْهَم يثرب، فتحولت بذلك منافسة القبيلتين التاريخية إلى منافسة على حماية حوزة يثرب من كل خطر أو عدوان.

وهكذا لم تنص وثيقة الدستور على فريقي الأوس والخزرج، بل أذابت هذا الفرق القبلي في تقسيم آخر هو تقسيم الأنصار الذين أصبحوا يتوزعون الأوس والخزرج. وكما تجاوز الدستور الفرق القبلي تجاوز الفرق الديني إذ تحدث عن مجموعة «أمة يثرب» مدمجاً فيها المسلمين من المهاجرين والأمصار ويهود المدينة وما جاورها والمتهَوِّدين العرب وحتى المشركين.

وداخل هذه الأمة الواحدة جاءت الوثيقة تحدد وضعية اليهود والمشركين القانونية فهم للمسلمين حلفاء، وتُبدِّد مخاوفهم بعد اجتماع الأوس والخزرج على كلمة الإسلام في حين كان خلافهما قبل دستور المدينة يستغل من لدن المشركين واليهود معاً لتوطيد سلطتيهما في المدينة كقوتي توازن في خضم المنافسة والتناحر القائمين بين القبيلتين العربيتين حيث كانت كلتا القبيلتين تتحالف مع اليهود خاصة للتغلب على عدُوَّتها.

وقد حول الدستور وجهة سياسة المدينة نحو تحالف جميع المتعاقدين ضد من يهدد المدينة في وحدتها أو يعمل لإلحاق الضرر بالمسلمين أو اليهود أو المشركين. وهو تحالف ضد قريش الوثنية التي كانت تفكر في غزو المدينة بعد أن أقام بها محمد النظام الإسلامي الجديد في ظل التعايش السلمي.

وبالنسبة لليهود فقد ربط الدستور بينهم وبين المسلمين في مواده من 26 إلى 39 بعلاقة الولاء أو الحلف. ولم يُذكَروا هم أيضاً في الدستور بقبائلهم التي كانت ثلاثة: هي قبائل قَيْنُقاع، وقرَيْظة، والنَّضير، وإنما ذُكروا باسم اليهود ليشمل هذا الاسم من لا ينتمي إلى القبائل الثلاث، ولأن الدستور يحرص على تجاوز الفروق القبلية إلى إقامة عهد التعايش السلمي بين الديانات بصرف النظر عن انتمائها العرقي.

أما المادة 40 فقد أعطت لليهود بجانب استقلالهم بعقيدتهم استقلالهم الاقتصادي حيث نصت على أنهم ينفقون على أنفسهم مَثلهم في ذلك مَثل المسلمين، لكنهم يشتركون مع المسلمين في تأدية نفقات الدفاع عن «أمة يثرب» لأن لضمان السلم واجباته وتكاليفه.

وجاءت في الدستور مقتضيات تحدد شروط السلام الجماعي وإمكانية عقده من لدن المتحالفين مع أعدائهم. ووقع التنصيص في المادة 49 على أن من حق اليهود أن يعقدوا سلاماً منفرداً إذا كان هذا لا يتعارض ومصلحة الدين الجديد.

هذه الضمانات التي أعطاها نبي الإسلام لليهود لإقامة تعايش سلمي بين الديانتين أعطى مثلها للنصارى بمجرد وصول الإسلام إلى نجران في اليمن حيث كانت توجد مجموعة نصرانية تهيمن سلطتها على نجران بمشاركة أقلية وثنية.

وكان نصارى نجران قد بعثوا وفداً مكوناً من ستين عضواً إلى النبي بعدما استتب له الأمر في يثرب (المدينة). وبعدما تحاوروا معه مطولاً بشأن رسالته وتفهموا مقاصدها واطمأنوا في النهاية إلى صدقه سألوه أن يَرُدَّ على زيارتهم بإرسال مبعوث عنه إلى نجران. وقد عهد النبي إلى مبعوثه عمرو بن حزم القيام بهذه الزيارة التي مهدت لإعطاء نبي الإسلام فيما بعد وثيقة أمان وسلام لنصارى نجران.

ونصت هذه الوثيقة على أن «النصارى نجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، ومِلَّتهم، غائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهِم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغير أسقف من أساقفتهم، ولا راهب من رهبانهم، ولا يُفرض عليهم ما يذلهم ويهينهم، ولا يطأ أرضهم جيش من المسلمين، ولا يتدخل أحد في شؤونهم الداخلية. وعليهم أن يُمهدوا المسلمين الذين يمرون بأرضهم ـ عابرين أو فاتحين لأراض أخرى ـ بالمؤونة اللازمة طيلة مدة عبورهم». وحددت الوثيقة هذه الضيافة في مدة عشرين يوماً على الأكثر. كما أن دولة الإسلام تتكفل بحمايتهم من كل عدوان.

وهكذا بدد هذا الميثاق السلمي هاجس خوف النصارى من تكرار المحرقة اليهودية التي ظل نصارى نجران يعانون منها طيلة سنوات خلت. وكان تعهد الإسلام بالتعايش مع النصرانية الحلقة الثانية في مسلسل التعايش

السلمي الذي جاءت به دعوة محمد. وهو تعايش طبّق على أرض الواقع تطبيقاً علمياً نداءَ التعايش بين الإسلام وديانتي أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

وقد ترتب على هذا التعايش الثلاثي تشريعات أساسية، إذ أباح الإسلام أن يرتبط المسلم باليهود والنصارى عن طريق المصاهرة فيتزوج المسلم منهم ويكونون أخوالاً لأبنائه، ويكون لزوجته الكتابية من الحقوق والواجبات ما للزوجة المسلمة، ويكون لها الحق الكامل والحرية التامة في البقاء على دينها، والقيام بشعائرها الدينية في بيت زوجها المسلم، والتوجه إلى بيعتها (اليهود) أو كنيستها (النصارى).

وكان من بين زوجات النبي يهودية، هي صفية بنت حُيَي بن أخطب وأخرى مسيحية، هي مارية القبطية.

وقد جاء في القرآن نص صريح على إباحة تزوج المسلم بالكتابية بجانب التنصيص على إباحة تزوجه بالمسلمة بشرطين بالنسبة لهما معاً هو أن تكون الزوجة مُحصَنة أي عفيفة عن الفساد، وأن يؤدي الزوج صداقها.

جاء في سورة المائدة، (الآية 5): ﴿... وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾.

وطبقاً لذلك تزوج بعض الصحابة كتابيات، إذ تزوج كل من عثمان بن عفان (الخليفة الثالث فيما بعد) وطلحة بن عبيد الله نصرانيتين، وتزوج حُذيفة بن اليَمان يهودية. ومن التشريعات المترتبة على التعايش مع أهل الكتاب حِلّ أكل ذبائحهم وأطعمتهم. ففي نفس آية سورة المائدة جاءت بداية الحديث عما أحله الله للمسلمين كما يلي: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ لا يستثنى من الأطعمة إلا ما جاء في القرآن النص على تحريمه، كأكل الميتة أو لحم الخنزير أو ما قدم من الذبائح قرباناً للآلهة في النظام الوثني.

وقد جاء في السنة حديث خاطب به رسول الله أصحابه عندما وطنوا

لأول مرة تراب الإمبراطورية الفارسية فقال: «إنكم نزلتم بفارس، فإذا اشتريتم لحماً من يهودي أو نصراني فكلوا، وإن كان من ذبيحة مجوسي فلا تأكلوا».

وهذا يفضي بنا إلى القول إن وضعية أهل الكتاب في الدولة الإسلامية كانت تتميز بنظام خاص متفتح، وكانت تحمل في الإسلام على مر العصور اسم وضعية أهل الذمة، والمتمتع بها اسم الذمي. وهو من يضعه الله ورسوله والمسلمون في ذمتهم ليحموه من كل عدوان، أو من تمنحه الدولة الإسلامية هذه الوضعية، حتى ينظر المجتمع الإسلامي إليه نظرة من يحظى بامتياز خاص، بالرغم من كونه لا يدين بالإسلام دين الدولة.

ولم يكن هذا اللفظ (ذمة أو ذمي) يعني تنقيصاً أو تحقيراً لهذه الوضعية، بل تمييزاً وتشريفاً لصاحبها. إن وضعية الذمي هي وضعية مواطن كامل المواطنة اكتسب جنسيته من دولة الإسلام التي ينتمي إليها. له نفس حقوق المسلم وعليه نفس الواجبات باستثناء أنه معفى من الجهاد ومُقرّ على ديانته ومقتضيات تشريعاته الدينية في مجال أحوال الأسرة من زواج وطلاق وإرث، لكنه يؤدي الجزية لبيت مال المسلمين مقابل ما توفره له الدولة من خدمات مدنية.

وقد جاءت أحاديث كثيرة تحض على احترام ما لأهل الذمة في الإسلام من اعتبار وتقدير. وورد في بعضها التنصيص على أن «من آذى ذمياً فقد آذى الله ورسوله».

ويحفل تاريخ الإسلام بنماذج سامية المقاصد عن عقود الذمة المبرمة بين النبي وخلفائه، وبين أهل الكتاب، وعن العقود التي أبرمها خلفاء المسلمين معهم فيما بعد.

ومن ذلك وثيقة الأمان التي أعطاها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لنصارى بيت المقدس عند فتح القدس التي تنص على تعهد الإسلام بحماية الديانة النصرانية والسماح بممارستها فوق الأرض الإسلامية وحماية كنائسها وصلبانها وأساقفتها.

ومن ذلك امتناع عمر عن الصلاة في كنيسة القيامة حتى لا يحولها المسلمون فيما بعد إلى مسجد. وكذلك ما جاء في العهد الذي أعلنه عمرو بن العاص حينما فتح مصر متعهداً فيه بحماية كنائس النصارى وتأمينهم على ممارسة دينهم بكل حرية.

وقد جاء في العهود التي كان يعقدها خالد بن الوليد أثناء فتوحاته أطراف العراق والشام التنصيص على «أن للنصارى أن يضربوا نواقيس كنائسهم في أية ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات صلوات المسلمين، وأن يُخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم».

أما الحلقة الرابعة في تعايش الإسلام مع الديانات فهي امتدادها إلى المشركين المسالمين للإسلام، مما يوضح البعد الشامل الذي أعطاه الإسلام لاستراتيجية التعايش السلمي والاعتراف بالآخر.

إن الإسلام وديانتي أهل الكتاب جاءت جميعها لمناهضة الشرك والقضاء عليه، ولكن مع ذلك استثنى الإسلام من أهل الشرك من سالموه منهم ومن بينه وبينهم عهد وميثاق للسلم والتعايش، ويطلق عليهم اسم المعاهَدين أو المستأمنين. فهؤلاء لا تشن عليهم الحرب وتحفظ لهم حقوقهم الأساسية كحرمة النفس والممتلكات، وبقية الحقوق المدنية والجنائية، مثلما هو مضمون للمسلمين والذميين.

وقد كان مشركو المدينة ـ وهم من هذا النوع ـ طرفاً أصيلاً في التعايش الذي ضبط مقتضياتِه الدستورُ/ الصحيفة. ومنهم تألفت جميعاً أمة يثرب، نواة الإمبراطورية الإسلامية العظمى.

خاتمة:

إن هذه المبادئ التي تعكس سماحة الإسلام وتفتحه وتُدين العنف والإرهاب الديني، وتخلق مجتمعاً إسلامياً متسامحاً متعايشاً مع الغير وخصوصياته في حاجة إلى أن تُلقَن للأجيال في المدارس والمعاهد والجامعات، وتُنشَّأ عليها أطفالنا في البيوت والأسر مثلما ربى نبينا مجتمعه

النبوي الأول الرائد، لينمحي بها من الذاكرة إسلام التعصب والغلو والكراهية والبغضاء، وتظهر بها صورة الإسلام الحق الذي يمد يده للآخر ويتعاون معه بدون إقصاء.

وإلى مبادئ هذا الدين السمح المتعايش تحتاج البشرية في حوارها مع الأديان والحضارات. وبأسلوب دعوته المتمثل في الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن يستطيع المسلمون أن يساهموا في الحوار العالمي وهم واثقون من بلوغهم مقصدهم الذي هو تقديم الإسلام على وجهه الصحيح: إسلام التعايش والسماحة والتسامح والانفتاح.



الأمة وخيار السلام العالمي في إطار العلاقات المتوازنة بين الحضارات

الشيخ محمد علي التسخيري

ينطلق هذا البحث من ضرورة التعامل مع موضوع الحوار تعاملاً علمياً عقلانياً كما يركز على دعائم الطريق الذي يوصل البشرية جمعاء إلى التفاهم من أجل أمنها وسلامها. ومن هذا المنظور فإن الحوار يعتبر حاجة إنسانية تفرضها حالة الصراع والتدافع بين الأمم والثقافات. كما أن الحوار يعتبر كذلك مبدأً إسلامياً متأصلاً في نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف وذلك من خلال مبدأ التعارف بين الشعوب وما يتطلبه هذا التعارف من بحث عن فهم الآخر وسعي إلى استكناه ثقافته وحضارته. ولا شك أن هذه الحاجة الإنسانية وهذا المبدأ العقدي يحتاجان عند التطبيق إلى مناخ فكري مناسب ومحيط ثقافي ملائم يسوده الأمن والسلام ويتسم بتكافؤ الفرص بين المتحاورين وحرية التعبير عن الرأي. ولعل هذه الصفات تشكل في الوقت ذاته أهداف الحوار وعلى رأسها تحقيق الأمن والسلام بين الشعوب والأمم الذي يمثل الخيار الأفضل للبشرية لضمان مسيرة مشتركة متوازنة وتضمن التناسب في توزيع الثروات والعدل في حاجيات الأجيال القديمة.

وقد أكد الإسلام على هذه الخصائص وتلك الأهداف، فهو دين السلام ودين التكامل الداعي لبناء القسط ونشر العدل وتحقيق مبدأ الشورى. فالأمة الإسلامية، بصفتها حاملة رسالة الإسلام وفق شروط ثابتة تتلخص في الالتزام العقدي وبناء الذات المسلمة التقية الطاهرة التي تسعى إلى تحصيل العلم وتتطلع إلى وحدة الأمة الإسلامية بشتى أطرافها ومختلف أصولها.

إن التحركات الجادة التي شهدتها الساحة العالمية خلال العامين

الماضيين؛ بهدف بلورة فكرة الحوار بين الحضارات بصيغتها العلمية الموضوعية، تمثل نقلة أساسية في أساليب تفكير البشرية الرامية إلى تحقيق التوازن في العلاقة بين التيارات الحضارية والدينية والفكرية والقومية في تقاسم البشرية. وبالتالي العمل على تحقيق الطموح الذي طالما حكم به الإنسان منذ بزوغ فجره، وهو حلم تحقيق الأمن والسلام في الأرض. ومهمة كبرى بهذا الحجم، تستدعي التعامل معها بمزيد من التنظير العلمي الجاد والتخطيط الموضوعي، ومن ثم التنفيذ الواقعي الذي يستبعد التحركات الانفعالية السطحية أو الخطاب الإعلامي الدعائي؛ إذ إن المشاريع التي تتعامل مع مصير الإنسانية ببنى هشة تعتمد الشعار والأهداف الدعائية. تؤول ـ دون شك ـ إلى الإخفاق، بل وقد يكون لهذا الإخفاق مردودات سلبية. ومن هنا فنحن نكرر التأكيد على ضرورة التعامل مع موضوع الحوار بين الحضارات تعاملاً علمياً عقلانياً، ينطلق من مساحات الاشتراك التي تقف عليها البشرية. وينظر إلى التقسيمات الحضارية والدينية نظرة واقعية تستبطن كل عوامل الاختلاف وإمكانيات اللقاء، ولا يتجاوز المسلم فيها مبادئه العقائدية وأسسه الشرعية. وسنحاول في هذا البحث الانطلاق من هذه الحقائق في النظر إلى موضوع العلاقة بين الحضارات؛ بهدف تركيز دعائم الطريق الذي يوصل البشرية جمعاء إلى التفاهم من أجل أمنها وسلامها. وهذا الطريق محفوف بالمخاطر والصعوبات والعقبات. وقضية إزالتها تحتاج إلى تعاضد الجهود وتلاقي الرؤى الخيِّرة لأبناء الإنسانية الذين يجمعهم مصير مشترك وواقع مشترك، سواء في حياتهم على الكرة الأرضية التي يتقاسمون تاريخها وجغرافيتها، أو في حياتهم الآخرة التي سيحصلون فيها على نتائج ما كسبت أيديهم.

الحوار حاجة إنسانية

منذ أن أحس الإنسان بحالة التنوع في المعتقد والمستوى المعيشي والتوزيع الجغرافي والعمق التاريخي والانتماء الإثني مع الإنسان الآخر، فإنه دخل في حلبة الصراع من أجل البقاء ومن أجل حياة أفضل أو من أجل فرض واقعه على الآخرين. وأثبتت هذه التجارب للإنسان طيلة آلاف من السنين أنه

بحاجة إلى تقنين حالة الصراع والتدافع، وخفض نسبة سلبياتها إلى أدنى حد. ودفعته هذه الحاجة إلى تفهم وجهة نظر الآخر، من خلال الحوار وتبادل الرؤى والأفكار. وأخذت أساليب الحوار مظاهر وألواناً مختلفة. وقد تناولها كثير من المفكرين والباحثين وعلماء الدين ورجال السياسة من منطلقات مختلفة ولغايات متنوعة، ولكن القاسم المشترك الذي كان يجمع هذه الرؤى والدعوات هو ضرورة الحوار الإنساني بشتى مضامينه ومجالاته. فظهرت دعوات للحوار بين الثقافات، وأخرى بين الأديان؛ وثالثة بين المذاهب. وهكذا بين الشعوب والحكومات والقوميات وغيرها، فضلاً عن الحوار بين الحضارات، والتي ظلت من الدعوات الأساسية والمهمة. وفي هذا المجال هناك رؤى متنوعة أيضاً، فهناك من يرى بأن حوار الحضارات يجب أن يتم بين الحضارات المتماثلة موضوعياً، مثلاً: بين الحضارات الدينية أو الحضارات القديمة أو الحضارات القائمة أو المستمرة في وجودها أو بين المدنيات وغيرها. ولا شك أن لكل مجال أو مضمون من مضامين الحوار أساليبه ومناهجه المستنبطة من طبيعة موضوع الحوار نفسه.

وأود هنا الإشارة إلى أن دعوة الرئيس الإيراني السيد محمد الخاتمي للحوار بين الحضارات، جاءت تتويجاً للجهود الكبيرة التي قامت بها الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ومنذ تأسيسها؛ لتركيز حالة الحوار في كثير من مجالاته، ومنها الحوار بين المذاهب الإسلامية، والذي تجلّى بعشرات الندوات والمؤتمرات العالمية والكتب والدوريات وغيرها. وكذلك الحوار الفكري بين المفكرين والباحثين من مختلف بلدان العالم الإسلامي، وأيضاً الحوار بين الأديان، ولا سيما بين الإسلام والمسيحية بمختلف مذاهبها. ويزيدني فخراً أن أكون أحد الداعين لهذه المظاهر الحوارية والقائمين عليها منذ أكثر من ثمانية عشر عاماً وحتى الآن.

ولا يفوتني هنا أن أذكّر بأن الإمام الخميني كان داعية الحوار الأول: إذ لم تقتصر دعواته على الحوار بين المسلمين، بل إنه تجاوزها إلى الحوار مع غير المسلمين، بل ومع غير المتدينين. وأبرز مثال في هذا المجال هو

رسالته إلى آخر رئيس للاتحاد السوفياتي ميخائيل غورباتشوف، والتي فتح فيها باب الحوار مع الحضارات والمدنيات والقوى الدولية. ولكن الموت حال بينه وبين إكمال مشروعه في هذا المجال.

الحوار مبدأ إسلامي

من خلال نصوص القرآن الكريم والصحيح من الحديث الشريف، نجد أن الإسلام دعا ـ وبصيغ مختلفة ـ إلى الحوار. كما دعا إلى التعاون مع الآخر المختلف دينياً، كمقدمة ضرورية للحوار، فالتعارف هو مدخل الحوار ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا . . .﴾[1]. ويتمثل التعارف بدراسة كل طرف لمتبنيات وأفكار الطرف الآخر من مصادره نفسها: لتكون حجة عليه؛ فضلاً عن تبادل المعلومات ولقاءات المجاملة؛ لتكون مقدمة للحوار.

أما الحوار الذي يدعو إليه الإسلام، فهو حوار هادف، ويتسم بالتجرد والموضوعية والعلمية. وقد وضع القرآن الكريم قواعد هذا الحوار في دعوته للرسول ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[2]، ويريد بذلك الاتفاق على حد معين من مباني الحوار الموضوعي. كما أن الرسول ﷺ في قوله لنصارى نجران ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[3]، يقصد التجرد في الحوار للوصول إلى الحقيقة مهما كانت، برغم يقينه بصحة معتقداته، إذ إن هذا اليقين لم يمنعه من الإيحاء إلى الطرف الآخر بأنه سيدخل الحوار دون أن يحمل مواقف مسبقة أو أحكاماً معدّة سلفاً.

والقرآن الكريم مليء بمختلف ألوان ومظاهر الحوار، ولا سيما الحوارات التي يقف الأنبياء والصالحون طرفاً فيها، والطرف الآخر أقوامهم أو

---

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

(2) سورة آل عمران، الآية 64.

(3) سورة سبأ، الآية 24.

الحكام أو أتباع المعتقدات والديانات الأخرى. وقد رسم القرآن الكريم الخطوط العامة لمناهج وأساليب كل مظهر من مظاهر الحوار تلك. كما وضع أهدافاً مدروسة للحوار. فالحوار ليس هدفاً بذاته، بل هو وسيلة لتحقيق أهدافٍ تعود بالفائدة على الدين الحنيف أو الإنسانية. وفيما يرتبط بفكرة حوار الحضارات بثوبها الجديد، فإنها فكرة هادفة جادة، ولا تخرج عن كونها مبدأ إسلامياً ولغة قرآنية. ولعل من أبرز أهدافها محاولة التمهيد لتوازن دولي ووفاق علمي يكون فيه للحضارات والثقافات والحكومات والشعوب دور أساسي، ومحاولة سد الباب أمام قوى الظلام والشر التي تمارس مختلف ألوان التمييز السياسي والعنصري والجغرافي بين شعوب العالم. إضافة إلى محاولة من التكافؤ والشعور بالمسؤولية لدى كل من يقيم على هذه الأرض - تجاه الأرض وسكانها وبيئتها ومستقبلها. وبالتالي العمل المشترك على نشر السلام والأمن في كل العالم، وهو الهدف الذي يدعو إليه الإسلام.. دين السلام والحوار.

المناخ المناسب للحوار

لا شك أن أي شكل من أشكال الحوار لا بد أن يتم في مناخ مناسب، يسوده الأمن والسلام، ويتسم بتكافؤ الفرص بين المتحاورين، وحرية التعبير عن الرأي؛ وأن لا يكون حوار القوي والضعيف أو الحاكم المستبد والمحكوم. ففي هذه الحالة يضيع أي تكافؤ بين المتحاورين. ويكون منطق السيف والخوف هو المتحكم بمسار الحوار. ومن الطبيعي أن لا يثمر مثل هذا الحوار عن أية نتيجة نافعة. وإذا خصصنا الأمر في الحديث عن الحضارات، فإن إيجاد المناخ المناسب للحوار بينها، هو الشرط الأساسي لدخول مثل هذا الحوار؛ لأن الحضارات تتباين فيما بينها في حجم القوة ونوعية الامتداد والاستمرار وطبيعة أدوات التعبير التي تمتلكها. والمناخ المناسب الذي يتمثل في الحوار المتوازن هو الوجه الآخر للعلاقة المتوازنة المتكافئة بين الحضارات، والتي تختفي فيها أدوات الضغط ومنطق الترغيب والترهيب. ولا نقصد هنا بأدوات الضغط الأدوات العسكرية فحسب، بل

أدوات الضغط بكل أشكالها ومضامينها، والتي تعبِّر عن تفوق طرف على آخر. ومنها الأدوات السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، وصولاً إلى أدوات الاتصال والتعبير عن الرأي، بل حتى مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي تؤسس لأيديولوجية التفوق والقوة لدى عرق دون آخر ولون دون آخر، فهذه المناهج يمكنها أيضاً أن تكون أدوات للضغط خلال الحوار، فيستثمرها المتفوق في هذه المرحلة الزمنية[1]؛ للقيام بالتأثير النفسي على الأطراف الأخرى ومحاولة مصادرة آرائها، وإيقاع الهزيمة بها بسلاح المنهج العلمي المزعوم.

الحوار وهدف تحقيق الأمن والسلام

الأمان مطلب إنساني فطري يستمد جذوره من أهم غريزة وجدت في فطرة الإنسان، وهي غريزة «حب الذات». وتعمل هذه الغريزة مع باقي الغرائز الأخرى بشكل متناسق؛ لتحقيق سير إنساني متوازن نحو الأهداف التكاملية العليا للإنسان؛ فلا يكفي وجود الدوافع الغريزية لتأمين المسير المتوازن، وإنما يجب تأمين جو طبيعي للذات الفردية والذات النوعية؛ كي تدفعها ـ تلك الدوافع ـ نحو أغراضها المنشودة.

وتأكيداً من الفطرة نفسها على توفير الجو الآمن، نجد العناية الإلهية قد غرست فيها بديهيات الحكمة، والميول نحو العدل، والنفور من الظلم والاعتداء، بل ومنحتها القدرة على تعيين الكثير من مصاديق العدل والظلم، مما يمهد لها السبيل للاتصال بالخالق العظيم وتقديم معاني الولاء له، وحينئذ تنفتح لها آفاق الوحي. وتكتشف بذلك الأطروحة السماوية الرحيمة التي تعطيها المخطط الكامل للمسيرة، وتضمن لها كل ما يوصلها إلى

(1) ونقصد به المتفوق عسكرياً وسياسياً واقتصادياً في هذه البرهة الزمنية التي نعيشها الآن، وهذا التفوق النسبي الزمني يحاول المتفوق أدلجته في إطار ما يسميه بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، واعتباره حقيقة علمية ثابتة على مستوى المكان والزمان. بيد أن حقائق الزمان والمكان تشير إلى عكس ما تذهب إليه تلك المناهج.

أهدافها.

فالأمن ـ إذن ـ حاجة إنسانية دائمة لا تغيّرها الظروف، وليست ظاهرة عرضية حتى يقال: بأنها معلولة لوضع اجتماعي معين إذا ما تبدّل تبدّلت هذه الظاهرة معه. ومن هنا فمن الطبيعي أن نتصور الحاجة إلى نظام شامل يتكفّل حماية الأمن الفردي والاجتماعي على مدى مسيرة الإنسان الطويلة. ولا يمكننا أن نتصور حدوداً لمسألة حماية السلام والأمن إلاّ في إطار مسألة التكامل الإنساني ذاتها. وذلك أمر طبيعي، بعد أن ندرك أن الفطرة هي ـ إجمالاً ـ معيار الحقوق الإنسانية كلها، وأنها أيضاً تحدد إنسانية الإنسان وأهدافه، وتفرض حماية الأمن الإنساني الذي هو حلم الإنسانية الكبير. وحينئذ لن يقبل الأمن تحديداً إلاّ إذا خرج عن وظيفته الحياتية، وعاد عنصراً ضد الأمن نفسه، فلا معنى ـ إذن ـ لضمانه. وإلاّ فكيف نتصوّر الفطرة التي أعلنت الحاجة إلى الأمن وهي تسمح للفرد بالقضاء على أمن نفسه هو، أو أمن الآخرين، وبالتالي على أمن المسيرة الإنسانية كلها دون أن تحدده بما يردعه عن فعلته، حتى لو أدى ذلك إلى تهديد أمنه؟

وإذا شئنا تتبع المحاولات الإنسانية الحضارية الجادة لتوفير نظام آمن للبشرية جمعاء، فإن علينا أن نتبع ـ أولاً ـ محاولات الأديان، باعتبارها أقدم الظواهر في حياة الإنسان وأكثرها دعوةً للكمال كهدف إنساني، وأشدها سعياً لتحقيقه، ثم نستعرض ـ ثانياً ـ محاولات الفلاسفة المتنوعة لبناء القوة العادلة العاقلة التي تضمن للبشرية هذه الحاجة، ونصل ـ ثالثاً ـ إلى المحاولات الشخصية والجماعية لضم العالم تحت حكومة واحدة، منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا، بشتى الحجج والدوافع والشعارات، وفي طليعتها شعار تأمين العدل لكل البشرية، والدفاع عن حقوق المحرومين وتوفير السلام العالمي.

خيارات البشرية لتحقيق الأمن والسلام

هناك عدة خيارات أمام البشرية، متمثلة في الأطروحات التي جرّبتها البشرية أو لم تجرّبها، وكلها ترفع شعار تحقيق الأمن والسلام العالمي،

ولكنها تختلف في المضامين والوسائل والأساليب، وأهمها:

1 ـ **السيطرة الدكتاتورية** على كل العالم بالحديد والنار، بذريعة أنها الوسيلة الوحيدة لضمان الأمن العالمي. هذه الأطروحة ـ كما نرى بوضوح ـ تحمل في داخلها تناقضاً يصعب إزالته أو تسويغه، حتى من قبل الذين يتبنونها؛ الأمر الذي يضطرهم لرفع شعارات أخرى لتسويغ نواياهم الحقيقية غير السليمة. وأبرز من تبنى هذه الأطروحة: «النازية».

2 ـ **السيطرة الطبقية**، أي سيطرة طبقة معينة على باقي طبقات المجتمع العالمي؛ باعتبارها المقدمة الوحيدة لخلاص البشرية من شرور الاستغلال والعدوان والاستعمار، والتي تحقق الانسجام الوحيد مع نوعية الإنتاج الاقتصادي؛ الأمر الذي يرمي إلى توفير كل حاجات الناس دون استثناء وقيام المجتمع الشيوعي الذي يحقق كل الرغبات العامة، وتختفي فيه الذاتية وتسوده الـ (نحن) الإنسانية، حتى لا تبقى هناك أية حاجة للقانون أو القضاء أو الدولة. وهذه الأطروحة ليست إلاّ خيالاً جامحاً لا ينسجم مع فطرة الإنسان وأصالتها؛ بل إنه ينفي أية جذور فطرية، مما يؤدي بالتالي إلى نفي إنسانية الإنسان نفسها. وهذه النتيجة يرافقها بطبيعة الحال ـ اعتداء تاريخي مرير على كل مرافق الأمن ووسائل السلام، وسلب قاس للحريات والحقوق الإنسانية، وهو ما حفلت به التجربة التاريخية للأطروحة، من ممارسات عنف واضطهاد وسفك للدماء، صادرت كل دعامة للأمن والسلام، برغم أنها تجربة انهارت قبل أن تحقق أياً من أهدافها الأساسية.

3 ـ **الشعوب الحرة المتعايشة التي تحكمها النظم الديمقراطية**، والتي تتنافس فيما بينها تنافساً حراً يعود على الإنسانية جمعاء بالخير والأمان. ورغم أن هذه الأطروحة لم يصرح بها أحد بصورة نظرية متكاملة، ولكنها تعبير عن الواقع الذي تدعو له الأطروحة الرأسمالية الليبرالية والديمقراطية، والتي تعتقد بأن الحرية هي أساس السعادة الإنسانية وهي التي تكفل تحقيق التكافؤ بين الشعوب، وبالتالي تعميم السلام في الأرض. وتفسّر هذه الأطروحة الحرية بما ينسجم وتحقيق الفرد لطموحاته، باعتبارها مدخل تحقيق المجتمع

لطموحاته وتقدمه على المدى البعيد. وتفترض هذه الأطروحة إمكانية قيام حكومات ديمقراطية - بكل ما للديمقراطية من معنى نظري - في كل أنحاء العالم. وأن هذه الحكومات تتعامل مع بعضها على أساس التنافس البنّاء دون تعدٍّ على الحدود والحقوق. ويتم ذلك في إطار عرف دولي مدوّن يضمن طرح أسس عادلة للعلاقات الدولية. **وهذه الافتراضات هي - في حقيقتها - مجرد خيال؛ لأنها لا تمتلك أي أساس إنساني واقعي ولا تؤيدها التجربة التاريخية** الحضارية الإنسانية. إذ إن الإنسان الذي يملك أبعاده النفسية ونزعاته الذاتية، إذا لم نضمن التربية الروحية التامة له، وسلبنا كل ما يؤدي إلى تربية إنسانية، وسرنا به نحو حيوانية منظّمة! فإن من المستحيل تصور سير تكاملي طبيعي ومتوازن له. وإذا تجاوزنا الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي فسنرى أن التجربة التي مارستها الأنظمة الديمقراطية التقليدية منذ انبثاقها وحتى الآن، وما أسفر عن ذلك من حروب وحركات استعمارية وانتهاك لحقوق الشعوب الأخرى وعدوان على الحريات الإنسانية، لا يمكنها خلق أية أرضية للأمن والسلام العالمي.

4 - **القبول بالواقع القائم على ما هو عليه، وقيام تنظيم دولي على غرار منظمة الأمم المتحدة،** تأخذ على عاتقها تنظيم العلاقات بين الدول والشعوب، وإصدار بيانات ومقررات وبروتوكولات عالمية ملزمة، بهدف ضمان السلام العالمي، ومن ثم السهر على استمراره من خلال مختلف الآليات. ومن هذه الآليات، أنها منحت كل الدول - على اختلاف عدد سكانها وحجم مساحتها وقوتها - مقعداً واحداً وصوتاً واحداً في الجمعية العامة. بينما منحت مجموعة من القوى العظمى حق النقض (الفيتو) في مجلس الأمن الدولي، والذي شكلته هذه الأطروحة لحفظ الأمن العالمي وضمانه!! وهذه الأطروحة - هي الأخرى - مليئة بالسلبيات، وأبرزها آلية ضمان حفظ الأمن نفسها، والتي أعطت من خلالها للدول الكبرى حق النقض في مجلس الأمن، وهي دول تسعى لتحقيق مصالحها على حساب الدول الأخرى. إضافةً إلى أن هذه الأطروحة لم توجد أية آلية لإلزام الدول بقوانينها، وبذلك يمكن لأية دولة أن لا تنضم للمعاهدة أو البروتوكول الذي

لا تجده منسجماً مع أهدافها ورؤاها. وإذا ما وجدت قوانين عقوبات دولية رادعة ـ وهي نادرة ـ فإن القوى الكبرى تنفذها وفقاً لما تمليه عليها مصالحها وليس وفقاً لمصلحة الأمن العالمي. وبذلك فإن السلام العالمي في هذه الأطروحة يُنظر إليه من خلال مصالح القوى العظمى فقط، فهو إذن سلام ضد السلام.

5 ـ **الدولة العالمية الواحدة، القائمة على أساس التوحيد الإلهي،** والقسط والعدل، والشورى، والقيادة الإنسانية الرشيدة، والنظام الإنساني الذي يقر حرية الإنسان وحقوقه في مضامينهما وأشكالهما التكاملية الطبيعية. وهذه الأطروحة تتمتع بكل نقاط القوى التي تجعل منها الضامن الوحيد للسلام العالمي، فضلاً عن أنها لا تحتوي على نقاط الضعف الموجودة في الأطروحات الأخرى التي استعرضناها. إلا أن هذه الأطروحة ـ برغم واقعيتها ووجود الإمكانية الكاملة لتحقيقها ـ تواجه عقبات كأداء، وتحتاج إلى تضحيات جسيمة. ولكنها تبقى الخيار الوحيد للبشرية ومن هنا نرى ضرورة الاتجاه. نحو المبادئ التي تدعو لها هذه الأطروحة، واكتشاف المبدأ الأصلح الذي ينجمع مع أسسها ومعالمها وروحها، ثم التعرف إلى الأمة التي تحمل هذا المبدأ، والعمل على تأصيل خصائص هذه الأمة، والانطلاق ـ بعد ذلك ـ لنشر حالة الإيمان بهذه الأطروحة بين أبناء البشرية. ولكي لا نتهم بأننا نجنح إلى الخيال في عرضنا لهذه الأطروحة، فإننا نؤكد على أن هذه الأطروحة هي الخيار الذي يطرحه الإسلام نفسه لإنقاذ البشرية ونجاتها من الظلم والجور ونشر القسط والعدل والسلام في ربوع الأرض. وينبغي أن نلاحظ حقيقة مهمة، وهي أن مثل هذه الدولة العالمية لا توجب ـ بالضرورة ـ أن يكون أبناؤها على دين واحد ومذهب واحد، وإن كانت الوحدة في هذا الجانب من مقومات الترابط بين المجتمع العالمي الذي تستوعبه هذه الدولة، إلاّ أن ذلك ليس شرطاً ضرورياً لقيام هذه الدولة.

ونحن نعتقد بأن البشرية ستسير باتجاه تحقيق هذا الهدف ـ عاجلاً أم آجلاً ـ إذا أرادت لنفسها أن تضمن مسيرة متوازنة واحدة متكاملة تحقق أهداف

الإنسان، وتضمن تناسياً بين الثروة الموجودة في الطبيعة وسرعة التكاثر الإنساني واحتياجات الأجيال الجديدة، وتضمن سلاماً عالمياً يغني العالم عن الحروب والنزاعات التي لا طائل من ورائها غير إفناء الإنسانية وإهدار ثرواتها، وتضمن ـ أخيراً ـ الحقوق والحريات للإنسان بصورة حقيقية، وفقاً للموازين المعنوية العادلة التي تخدم تقارب البشرية عموماً وبالتالي فإن هذا التصور هو طموح نسعى إليه ويجب أن نعمل للتمهيد له[1].

حكومة السلام العالمية والتمهيد لها

إن حكومة السلام العالمية هي حقيقة إنسانية، كما هي حقيقة دينية وإسلامية، فالبشرية على مختلف معتقداتها وأيديولوجياتها تراهن على الزمن الذي تقوم فيه حكومة العدل العالمية، وهو رهان يستند على قاعدة الوعود التي تحتويها الفلسفات والأديان، والمتمثلة بحتمية استتباب السلام في أرجاء العالم في ظل حكومة تربط عدالة الأرض بتعاليم السلام. وهذه الوعود لا تقتصر على الإسلام فحسب برغم أن الإسلام يعطيها شكلاً ومضموناً عقائدياً في غاية الوضوح، ويتحدث عنها كحقيقة تربط بين ماضي الإنسانية وحاضرها ومستقبلها. **ويطلق على هذه الحقيقة اسم حكومة المهدي المنتظر، التي ستعم العالم أجمع، وتنشر العدل والقسط والسلام فيه وتقضي على كل ألوان الظلم والجور والعدوان. ومن هنا فقضية المهدي ترتبط بمصير الإنسانية جمعاء أو مصير الأرض برمتها، وحري بجميع سكان الأرض أن يجعلوها مادة للحوار فيما بينهم. ونحن كمسلمين مكلفون بالتمهيد لعصر ظهور هذه الحكومة، وهو ما أطلقت عليه الأدبيات الإسلامية مصطلح «الموطّئون»**[2].

ونطرح هنا مجموعةً من المقدمات التي ينبغي لهؤلاء «الموطئين» توفيرها

---

(1) أنظر للكاتب نفسه: الإسلام والأمة والسلام العالمي، بحث ألقاه في مؤتمر عقد في عام 1988 بمدينة لاهاي بهولنده.

(2) أنظر للكاتب نفسه، مقدمة كتاب: بحث حول المهدي للإمام الشهيد محمد باقر الصدر.

في إطار عملية التمهيد لتحقيق الحتمية الموعودة:

1 ـ إعادة القيم المعنوية التي تدفع الإنسان باتجاه التخلص من المعايير والقيم المادية الأرضية، والتمسك بالقيم الروحية السامية، وهي مهمة تقع على عاتق كل الأديان والمعتقدات الروحية والإنسانية الصافية.

2 ـ تركيز حالة الحوار بين الأديان، دون أن تقتصر محاوره على القضايا اللاهوتية، بل تتعداه إلى التعاون في جميع قضايا الإنسان، ومحاولة تلبية حاجاته المادية والروحية.

3 ـ معالجة المشاكل الاجتماعية معالجةً عصريةً وافيةً، من خلال دراستها بعمق ودقة وموضوعية.

4 ـ العمل الجاد على تطبيق مبادئ حقوق الإنسان وتوسيعها ورفع ما يشوب نظريتها من نقاط ضعف واستغلال، ومنها إمكانية الاستغلال السياسي والازدواجية بين النظرية والتطبيق وسياسة الكيل بمكيالين.

5 ـ إشاعة مفهوم الحكومات القائمة بصورة حقيقية على إرادة الشعوب، والتي تحفظ للإنسان كرامته وحقوقه.

6 ـ الدفاع عن الثقافة العالمية القائمة على الفطرة الإنسانية، أي الثقافة التي تنسجم مع فطرة سكان الأرض وتمثل المساحة الإنسانية المشتركة فيما بينهم، وفي الوقت نفسه تحترم الخصوصيات الثقافية للشعوب. وهذا يعني رفض ما يعرف بالعولمة بكل ألوانها، ولا سيما العولمة الثقافية التي تقوم على أساس هيمنة ثقافة المتفوقين سياسياً وعسكرياً وإعلامياً واقتصادياً، أو التي تضمن مصالح القوى العظمى بذريعة عولمة الثقافة.

7 ـ إشاعة روح التسامح الديني والثقافي بين أتباع مختلف الأديان والمعتقدات مع الاحتفاظ بالقيم الفطرية. وهذا لا يعني توزيع الحقيقة بنسب متوازنة على الجميع بالصورة التي تقول بها فرضية التعددية بمناهجها الغربية، بل يعني السماح للرأي الآخر، والقبول به كرأي مختلف، والتحاور معه، للوصول إلى مساحات وقناعات مشتركة.

8 ـ تقوية بنية العائلة وتركيز قيم التعاضد والتكافل والتعاون فيها، باعتبار العائلة اللبنة الأساسية للمجتمع الإنساني.

عالمية الإسلام وطموح تحقيق الأمن والسلام

لا شك أن الإسلام يحمل في داخله القابلية لتحقيق كل طموحات الإنسان في حكومة الأمن والعدل التي تنشر السلام في كل الأرض، ويعلن الإسلام عن هذه القابلية ويقيم الأدلة على صحتها. فالإسلام ـ ابتداءً ـ هو دين عالمي ورسالته موجهة لكل البشرية، فهو ـ إذن ـ الصيغة التي يريدها الله تعالى للبشرية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾[1]، ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾[2]. كما أنه الصيغة التي تنسجم مع الفطرة بكل أبعادها وقيمها: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾[3]. وهو دين التكامل والحياة الحقة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾[4]. والإسلام أيضاً هو الدين الذي يدعو إلى تشكيل دولة عالمية تقوم على أساس التوحيد، وتسعى لبناء القسط، ونشر العدل، وتحقيق مبدأ الشورى في شتى نواحي الإدارة ونظم الحياة، ويضع نظاماً لقيادة عادلة رشيدة. ويعترف الإسلام بالحرية الإنسانية الفكرية والشخصية والسياسية والاقتصادية، ولكن في أطر عادلة حكيمة تضمن بقاء الحرية دعماً لمسيرة التكامل، بدلاً من تحولها إلى معول يهدم أركان هذه المسيرة. كما تضمن حقوق الإنسان كأروع ما يكون الضمان بعيداً عن الادعاءات الفارغة والتناقضات التي ابتلي بها «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، بالرغم مما فيه من جوانب إيجابية. ومن تلك الحقوق حقوق أتباع الأديان الأخرى التي تعيش في كنفه وتنعم بما يضمنه لها

(1) سورة الأعراف، الآية 158.
(2) سورة سبأ، الآية 28.
(3) سورة الروم، الآية 30.
(4) سورة الأنفال، الآية 24.

من قوانين تجعلها تحيا حياة ملؤها الأمان والرقي.

كما أن الإسلام بعد أن ينفي كل معايير التمايز المادية، من قبيل التمايز العرقي، واللوني، والمالي، والجغرافي، والمقامي، وغير ذلك، يقيم بناءه الاجتماعي على أساس معايير الالتزام المبدئي، والعلم، والخدمة التضحوية في سبيل الإنسان ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2]، ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[3]. هذا، في حين يركز على المحرومين والمستضعفين من الناس ويعمل على إنصافهم من ظالميهم المتكبرين، ويقاتل في سبيلهم حتى يستنقذ حقوقهم.

وبالنسبة للسلام والأمن في العالم، نجد أنّ الإسلام ـ بمقتضى انسجامه مع الفطرة ـ يعتبر (الأمن) من نِعم الله الكبرى على الإنسان: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[4]. ويعتبر الأمن العبادي من أرقى حالات الإنسانية التي وعد المؤمنون بها عبر التاريخ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا...﴾[5] ولكي يوفر لكل المؤمنين في الأرض ميداناً حُراً يلتقون فيه في ظل ولاية الله تعالى وفي ظل رحمته ويقولون فيه كلمتهم الحقة. فقد جعل البيت الحرام مثابةً للناس وأمناً: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...﴾[6].

فالأمان هبة الله للبشرية ـ يجب أن يتوفر لها بشكل دائم، اللهم إلاّ أن

---

(1) سورة الزمر، الآية 9.

(2) سورة الحجرات، الآية 13.

(3) سورة النساء، الآية 95.

(4) سورة قريش، الآيتان 3 و4.

(5) سورة النور، الآية 55.

(6) سورة البقرة، الآية 125.

يعمل بعضهم على محاربة دين الأمان والوقوف في وجه التكامل الإنساني وتهديم المسيرة المتوازنة، وحينئذ فلا معنى للأمان، ومع ذلك نجد الإسلام يدعو الدولة الإسلامية إلى الجنوح للسلام إن بدت مثل هذه الرغبة من الطرف الآخر فقال: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ...﴾[1]. ولكي لا يتحول الاختلاف العقائدي إلى صدام دموي عنيف يدعو الإسلام مخالفيه إلى كلمةٍ سواءٍ بينه وبينهم فيقول: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[2] كما يربي الإنسان المسلم دائماً على الدفع بالتي هي أحسن لنفي العداوة والبغضاء. إلا أننا نؤكد أن هذا كله إنما يتم مع أولئك الراغبين في السلام. أما المحاربون لله ورسوله ونظامه والساعون للفساد في الأرض من المستكبرين فليس لأحد أن يهادنهم ويسالمهم في مسعاهم الهدام.

الأمة الإسلامية والمسؤولية تجاه السلام العالمي

إن الأمة الإسلامية ـ بطبيعة الحال ـ هي حاملة رسالة الإسلام، وهي الأجدر بالسعي الحثيث لتنفيذ توجهات الإسلام الإنسانية على الصعيد العالمي. الإسلام يصف هذه الأمة بأنها خير أمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ...﴾[3] وهل هناك شيء أعرف للنفوس السليمة من السلام والأمن القائم على أسس رصينة؟

إن الإسلام يعطي مفهوم الأمة مساحة إنسانية واسعة تتجاوز الحدود الزمانية والمكانية عندما يخاطب مجموع الأمم الموحدة بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[4] وعندما يجعل كل الأنبياء في

---

(1) سورة الأنفال، الآية 61.

(2) سورة آل عمران، الآية 64.

(3) سورة آل عمران، الآية 110.

(4) سورة الأنبياء، الآية 92.

مسار واحد لتحقيق هدف واحد: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ . . .﴾[1] ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. . .﴾[2]. وهو يحملها المسؤولية العالمية في شتى المجالات عندما يجعلها الأمة الشاهدة على الناس، وهو مفهوم حضاري واسع: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا. . .﴾[3].

ونعرف هذا المضمون الحضاري من التقابل بين شهادة الرسول على الأمة وشهادة الأمة على الناس؛ باعتبارها شهادة النموذج والمعيار على كل السلوكات الأخرى، وعلى هذا الغرار تأتي الأوصاف الأخرى من قبيل: الأمة الخليفة، والأمة القائمة بالقسط وغير ذلك.

وعليه، فمسؤولية الأمة الإسلامية كبيرة تجاه السلام بمعناه الحقيقي وهي كمسؤوليتها تجاه توفير الأجواء المناسبة لمجموع البشرية لتتجلّى طاقاتها البشرية في مجال عبادة الله ونفي مظاهر الطاغوت (وهو المرض الخطير الذي يعمي الفطرة) وبالتالي السير لإعمار الأرض وتكوين المجتمع العالمي الذي يعبد الله آمناً لا يشرك به شيئاً: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا. . .﴾[4].

وعندما نتصور المسؤولية يتبادر إلى الذهن تصور الشروط الطبيعية التي يجب أن تتوفر أولاً حتى يمكن القيام بالمسؤولية الجسيمة. والتناسب بينها وبين شروطها أمر طبيعي، وما نتصوره من شروط يتلخَّصُ في ما يلي:

1 ـ وعي الأمة الإسلامية ـ بكل تأكيد ـ لإسلامها بأسسه العقائدية ومفاهيمه ونظمه التي تمتد إلى كل مجالات الحياة.

---

(1) سورة النحل، الآية 36.

(2) سورة الحديد، الآية 25.

(3) سورة البقرة، الآية 143.

(4) سورة النور، الآية 55.

2 ـ سعيها الحثيث لتطبيق التعاليم الإسلامية وتجسيدها في حركتها الاجتماعية، وتحكيم النظم الإسلامي سياسياً وفردياً.

3 ـ وجود سعي حثيث أيضاً لبناء الذات المسلمة بناءً أخلاقياً يضمن لها الرقي المعنوي والتكامل النفسي كما يغذيها بكل عناصر تغليب المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفردية الضيّقة وذلك عبر اليقين بسعة الحياة إلى حد الخلود وتركيز الحب الإلهي في النفوس بشكل يسمو بالإنسان على أنماط التعلق الشديد بالدنيا، وهي أخوف ما يخاف على الإنسان المسلم الواعي.

إننا نؤكد على ضرورة توفّر عنصر البناء الروحي باعتباره الممون الرئيس للإنسان بعناصر الصبر والتضحية في سبيل المبدأ وتجاوز العقبات الكبرى: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ * وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ * يَتِيمٗا ذَا مَقۡرَبَةٍ * أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ * ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ﴾[1]

4 ـ على أن البناء الأخلاقي يجب أن يصاحبه بناء نفسي ثوري عاطفي حار، يدفع المسلم للتحرق الدائم لإسلامه ولقرآنه وقوانينهما والجهاد لتطبيق هذه التعاليم والتفاصل العاطفي مع كل الحوادث التي تلم بالرسالة وبالأمة، ولا يقف منها، كل موقف اللامبالاة والرهبنة والانعزال عن التيار العام. فيجب أن تؤرقه كل ضربة توجه للمستضعفين في الأرض، ويجب أن تؤلمه كل خطوة ظالمة يخطوها المستكبرون الظالمون. ويجب أن لا يقر له قرار عندما ينتهك حكم من أحكام الله، أو يسلب منصب إسلامي من قبل المتسلطين، أو تهدر ثروة إسلامية في سبيل تحقيق الأهداف المحرمة، أو تنهب أرض أو يقتل شعب، أو تنتهك حقوق مسلمة. ونحن نعتقد أن فقدان مثل هذه الروح الثورية يعني فقدان خصيصة حركية ضخمة قد تؤدي إلى موت الأمة أو قعودها عن واجباتها التاريخية.

---

(1) سورة البلد، الآيات 11 ـ 17.

5 ـ حصول التقدم العلمي والحضاري المطلوب، فلا تستطيع أمة أن تدعي لنفسها أنها الطليعية في حين تسبقها الأمم الأخرى في المضمار العلمي والتقني والتطبيقي الإداري، وفي مجال إدارة دفة السياسة الخارجية، ووعي الأحداث العالمية، واتخاذ المواقف المناسبة منها.

6 ـ الوحدة الإسلامية هي أهم عامل يجب توفره في الأمة الإسلامية، وبدونها لن تستطيع الأمة أن تحقق أياً من أهدافها الحضارية، بل ستبقى لقمة سائغة بيد أعدائها. وقد وضع الإسلام خطة واسعة الأبعاد لتحقيق هذه الوحدة الإسلامية بأمتن ما يمكن، وأهم هذه الأبعاد:

(أ) وضع تصوراً كونياً موحداً وركّزه في أذهان المسلمين ليشعروا بوحدة الكون وترابطه في إطار التوحيد الإلهي الخاص.

(ب) أقام العلاقة بين حلقات التاريخ الإنساني على أسس واحدة.

(ج) وحّد المنطلقات الإنسانية والأهداف والسبل بين المنطلقات والأهداف.

(د) أقام دوائر متداخلة من العلاقات الاجتماعية التي تعمل كلها على تحقيق الغرض.

(هـ) ركّز نوعاً رائعاً من الترابط في المشاعر والمقاييس الموحدة.

(و) حدّد السمات والشروط السياسية والاجتماعية، والحقوقية والاقتصادية وغيرها بما لا يتسع المجال له هنا[1].

وأخيراً.. فإن مجمل هذه التصورات نضعها بين أيدي دعاة الحوار بين الحضارات للتأمل فيها وتدارسها: بغية الوصول إلى مساحات مشتركة تقف عليها البشرية، وتحقّق من خلالها الأمن والسلام في العالم.

---

(1) أنظر للكاتب نفسه: الإسلام والأمة والسلام العالمي (مصدر سابق).

العولمة وآثارها على الخصوصيّات الثقافية

محمّد السمّاك

تعالج الدراسة المضامين الثقافية للعولمة من زاويتين أساسيتين:

الزاوية الأولى هي زاوية القيم والعادات والتقاليد التي تقدمها العولمة من خلال أجهزة الاتصال والتواصل الحديثة (الأقمار الاصطناعية ـ الإنترنت ـ إلخ..) إلى شعوب العالم المختلفة على أنها مقياس للتقدم والرقيّ ومدخل إلى ولوج حضارة القرن الواحد والعشرين.

أما الزاوية الثانية فهي ربط شعوب العالم ودوله في منظومة من الاهتمامات المتداخلة حول حقوق الفرد وحقوق الأقليات. وحول المسؤوليات الجماعية للإنسانية في مواجهة قضايا مشتركة كالبيئة، الأمر الذي يطرح تصوّرات جديدة لنظرية السيادة الوطنية ولمفهوم الحدود بين الدول.

وتبين الدراسة دور العولمة في توصيل المعلومات والترويج للسلع، وبالتالي قدرتها على التأثير المباشر في قناعات الناس وخياراتهم وثقافاتهم، وحتى في أمزجتهم وأذواقهم الشخصية. ثم تبين التناقض الذي يتسع أفقياً وعمودياً بين ذاتية الثقافة المحلية وخصائصها وحتى نرجسيتها مع مضامين العولمة الاستيعابية أو حتى الإلغائية، الأمر الذي يضع العالم كله أمام تحديات لا سابق لها في كل ما واجهه من حركات عولمة في التاريخ الإنساني.

وتولي الدراسة أهمية لدور الثقافة الإعلامية وترى أنها تنتهك استقلالية العقل، بما تروج له من قيم وقناعات وبما تفرضه من أولويات في الخيارات بما في ذلك أسس وقواعد وآلية اختيار ممثلي المؤسسات الدستورية وصانعي القرارات السياسية. فالقرية العالمية تحتم قيام عادات وتقاليد عالمية. بحيث

إن حرمان إنسان ما في منطقة ما من العالم من حقوقه أو من حرياته الديمقراطية لم يعد يعني حرمانه من أمر مجرد ومبهم لم يجرّبه، ولكنه يعني انتهاكاً لتقاليد هذه القرية العالمية، وبالتالي يصبح الانتهاك شأناً عالمياً لا شخصياً ولا وطنياً فقط. كذلك فإن الخطاب الإنساني لم يعد يتوقف بإذلال أمام الحدود الرافضة له، كما لم يعد بالإمكان مصادرته أو منعه من الدخول. فالتكنولوجيا الإعلامية ألغت الزمان والمسافات.

والتخاطب العالمي المفتوح والمتفلّت من الرقابة قادر من خلال ضغوطه المباشرة على الدول المستقلة أن يؤثر على العملية السياسية في هذه الدول كما يؤثر على ثقافات شعوبها. وهذا يعني أن المضامين الثقافية للعولمة تهدد عبر أجهزة الاتصال والتواصل الإعلامي الأسس التي تقوم عليها مراكز القوى من دون أن تقدم بالضرورة بديلاً أفضل أو حتى بديلاً آخر. غير أن القوة التي تتمتع بها أي أمة من الأمم لا تعطيها الحق أو السلطة لإملاء سياساتها على الأمم الأضعف. وفي الوقت نفسه، فإن حرص أي دولة على خصائصها الثقافية وعلى إرثها الحضاري، لا يعطيها المبرر لانتهاك حقوق الإنسان الأساسية أو حقوق الجماعات التي يتشكل منها مجتمعها.

إن المجتمعات الإنسانية كلها بما فيها المجتمعات الإسلامية والعربية، تحتاج إلى اجتياز مسافة كبيرة من العمل المشترك حتى تصل إلى المرحلة التي يمكن معها أن تصبح حقوق الإنسان وحقوق الأقليات هدفاً في حدّ ذاته وليس مجرد وسيلة إلى أهداف أخرى.

وتتوقف الدراسة بصورة خاصة أمام تأثير العولمة على الثقافة الإسلامية، وتحاول أن تقدم توصيفاً لحالة الاحتكاك القائمة بين الثقافتين الإسلامية والغربية والمدارس الفكرية التي تتصدى لهذه الحالة.

وترى الدراسة أنه إذا كانت الثقافة هي روح الأمة، كل أمة، فإن خطر اجتياح العولمة لهذه الثقافات يتطلّب من جهة أولى فرض ضوابط على الطابع الإلغائي الذي يشكل أحد العوامل المكونة للعولمة الحديثة، كما يتطلب في الوقت نفسه انفتاح الثقافات المحلية بما يمكّنها من المساهمة في صناعة

العولمة وتهذيبها.

في عام 1942 وخلال الحرب العالمية الثانية، قرّرت قيادة الأركان العسكرية البريطانية القيام بهجوم على سنغافورة. كان تقدير القيادة أن الهجوم سوف يتسبب بسقوط عدد كبير من الضحايا وأنه قد ينتهي بالفشل. وبالتالي فإن نسبة عالية من القوات المهاجمة قد تقع في الأسر. مع ذلك أصدر رئيس الحكومة في ذلك الوقت ونستون تشرشل أوامره بشنّ الهجوم على أن تقوم به وحدات أسترالية وليس وحدات بريطانية. وقد برّر تشرشل ذلك بعبارة لم يُكشف عنها إلا مؤخراً وبمناسبة مرور خمسين عاماً على انتهاء الحرب، قال فيها: «يمكن التضحية بالأستراليين لأنهم يحملون دماً فاسداً».

يقود الاعتقاد البريطاني بأن الدماء الأسترالية هي دماء فاسدة إلى نظرية فرنسيس غالتون (توفي في عام 1911) والتي تُعتبر استكمالاً لنظرية النشوء والتطور التي وضعها العالِم البريطاني تشارلز داروين. وتشاء الصدف أن يكون غالتون ابن شقيقة داروين. قال داروين بنظرية البقاء للأصلح في مملكة الحيوان وفي مملكة النبات كذلك. وطور غالتون هذه النظرية لتشمل الإنسان أيضاً. فقال بأنه يجب أن يُراعى في عملية تطور الإنسانية القضاء على الإنسان غير المناسب وتعزيز الإنسان المتفوق. فكما أن الحيوان يتطور وينتقل بموجب نظرية داروين من مرحلة إلى مرحلة، ومن حالة إلى حالة حتى يصل من كائن الخلية الحية الواحدة إلى كائن من مليارات الخلايا، ومن حشرة إلى إنسان (؟) كذلك فإن الإنسان نفسه يتطور ويرتقي، ويقوم تطوره على قاعدة البقاء للأصلح والأقوى، وأنه من أجل ذلك لا بد من إزالة كل ما يعترض طريق رقيه من عناصر مريضة أو متخلفة.

بموجب نظرية التفوق العرقي (داروين ـ غالتون) فإن تقدم الأقوى لا بد أن يتم على حساب الأضعف اقتصادياً وثقافياً. وبالتالي فإن قدَر الإنسان الأضعف أن يعاني من الدونية والتجاوز. وأن هذه المعاناة لا يمكن التوقف عندها إذا كان للإنسانية أن تواصل مسيرة الارتقاء نحو الأصلح والأفضل (؟) وبالتالي فإن معاناة «الأعراق المتخلفة» هي نتيجة طبيعية لمستلزمات التطور

الإنساني. من هنا أيضاً محاولات البحث «العلمي» في الخلية الحية للإنسان عن مورثات للتقدم والرقيّ في جنس معين، وعن مورثات للتخلف والدونية في أجناس أخرى.

إن الثقافة الغربية بمقوماتها الإلغائية للثقافات الأخرى، وبمحاولاتها فرض نفسها عبر العولمة ثقافة متفوقة على ثقافات المجتمعات الدولية المتعددة الأخرى، تنطلق من قاعدة الاعتقاد بأن التفوق العنصري هو الوجه الآخر للتفوق الثقافي والحضاري. وبالتالي فإن للعنصر المتفوق الحق في أن يقف على أكتاف العناصر الأخرى من أجل الارتقاء بالإنسانية ودفعها إلى الأعلى.

لعل أول أهم اكتشاف إنساني هو اكتشاف العقل. منذ ذلك الوقت تحوّل الإنسان إلى حيوان سؤول. إن كل العلوم وكل المعارف التي تزخر بها الجامعات والمكتبات والمتاحف والعقول الإلكترونية لا تروي عطش المعرفة عند الإنسان. فهو يسعى دائماً وراء المزيد، ومنذ أن علّم الله آدم الأسماء كلها، أصبحت مفاتيح المعرفة طوع جهده وفي متناول بحثه ودراسته.

في عام 1920 اعتبر عالم الاجتماع كارل مانهايم Karl Mannheim أن من الحقائق المثيرة عن الحياة العصرية، أنه خلافاً للثقافات السابقة، فإن النشاط الثقافي لم يعد وقفاً على طبقة اجتماعية محددة ـ مثل طبقة رجال الدين ـ ولكن هذا النشاط تقوم به شرائح اجتماعية غير مرتبطة إلى حدّ كبير بأي طبقة. وتشمل كل الحياة الاجتماعية. ورأى مانهايم أن هذه الحقيقة تحدد خاصية العقل الحديث من حيث إنه لا يقوم على قاعدة الولاء لسلطة ما، ومن حيث أنه ليس منغلقاً ولا محدوداً، بل إنه عقل دينامي، لين وفي حالة فيض تجعله في مواجهة دائمة مع مشاكل جديدة.

من آفاق الماضي المندثر، إلى آفاق المستقبل المجهول، تنقل الإنسان من السؤال لماذا؟ إلى السؤال كيف؟ أي من البحث عن الغاية إلى البحث عن السبب.

تقوم العولمة اليوم كما هو معروف على المعرفة التقنية. ولقد حققت

هذه العولمة إنجازاتٍ مذهلة حتى أن بيل جوي مؤسس شركة صن مايكروسيستم Sun Microsystem يقول في دراسة نشرتها مجلة وايرد Wired (والتي تعتبر في عصرنا الحاضر إنجيل ثورة المعلوماتية) «أن الإنسان سيواجه حالة أقرب ما تكون إلى الإبادة، خلال جيلين إذا ما استمر الخط البياني لتطوير ذكاء الكومبيوتر والتكنولوجيا العضوية Biotechnology على النحو الحالي».

وفيما نقف اليوم أمام عتبة هذه النقلة الجديدة في عالم تكنولوجيا المعرفة، يبدو العالم منقسماً إلى ثلاثة أقسام:

* يوفر 15 بالمئة من سكان العالم تقريباً كل الابتكارات التكنولوجية الحديثة.
* خمسون بالمئة من سكان العالم قادرون على استيعاب هذه التكنولوجيا استهلاكاً أو إنتاجاً.
* بقية سكان العالم ـ 35 بالمئة ـ يعيشون في حالة انقطاع وعزلة عن هذه التكنولوجيا.

إذا كان هذا الواقع لعالم اليوم يعني شيئاً، فإنه يعني أن مقولة القرية العالمية التي أطلقها في عام 1962 «مارشال ماك لوهلن» لم تصح. ولا يبدو أنها سوف تصح في المستقبل المنظور رغم كثرة استخداماتها في الأدبيات الإعلامية والثقافية الحديثة.

إن الجمع بين الغنى والمعرفة من جهة أولى، والجمع بين الفقر واللامعرفة من جهة ثانية يكوّن حالة انشطارية في المجتمعات الإنسانية تحمل في طياتها مضامين أشد خطورة من الانقسام القائم منذ عقود بين الشمال الغني والجنوب الفقير. فنسبة الفجوة في الثروة بين أثرياء العالم وفقرائه كانت 30 إلى واحد في الستينات. ولكن بعد عشر سنوات تضاعفت هذه النسبة وأصبحت 60 إلى واحد. وفي أقل من عقد من الزمن أصبحت النسبة في عام 1997 (وهو آخر إحصاء متوفر) 74 إلى واحد.

فعلى صعيد الملكية يملك 200 بليونيراً فقط أكثر مما يملكه 41 بالمئة من سكان العالم. وعلى صعيد الإنتاج فإن 600 مليون إنسان في الدول الفقيرة

ينتجون أقل من ثلاثة من أصحاب المليارات. وفي العالم 40 شركة كبرى متعددة الجنسية تملك كل واحدة منها أكثر مما تملكه مائة دولة من الدول الفقيرة.

أما نسبة الفجوة المعرفية فإنها أشد خطورة. ذلك أن عشر شركات كبرى فقط من شركات الاتصال تسيطر على 86 بالمئة من السوق. وعشر دول فقط تقدم 95 بالمئة من براءات الاختراع والاكتشاف في العالم. ذلك أن المعرفة تقود إلى المزيد من المعرفة وبالتالي إلى المزيد من الغنى والثروة والعكس صحيح.

مع ذلك نلاحظ أن هناك عملية توحيد ثقافية للعالم تبدو في بعض الأحيان قسرية، يختبرها الناس كعملية مفروضة عليهم، وأحياناً تتمّ عملية التوحيد هذه بهدوء من دون أن يعي الناس أنهم صاروا متجانسين مع من ينتمون في الأصل إلى ثقافة أخرى. الكثير من الشبان يسافرون ظناً منهم أنهم سيتعرّفون على بلاد بعيدة حيث يختلف الناس عنهم، ولكنهم يفاجأون أن شبّان تلك البلاد لا يختلفون عنهم، فهم يلبسون مثلهم، ويتكلّمون مثلهم، ويسمعون الموسيقى نفسها المألوفة لديهم. إذاً، هناك عملية توحيد ثقافي كبيرة، لكن في الوقت الذي تُفرض فيه عملية التوحيد الثقافي هذه، تقوى عند المجموعات وعند الأفراد أيضاً الرغبة في التمايز، لأن الناس مفطورون على أن يكونوا متنوعين. فكلما ازداد ضغط التوحيد والتجانس وازداد فرضهما قوة، ازدادت الرغبة في التمايز، وهذه إحدى مفارقات العولمة الثقافية. وبقدر ما يشبه أحدنا الآخر، يحتاج هو نفسه لأن يكون متمايزاً عن الآخر فيبحث أحياناً عن فروقات صغيرة تميّزه.

ثمة حاجة لتوكيد الهوية الخاصة، فردية كانت أم جماعية، في عالم يبدو لنا أكثر تجانساً. يتحدث فرويد، العالِم النفسي الشهير، عما يسمّيه في سياق آخر «نرجسية الفروقات الصغيرة»، أي أن يكون المرء مسروراً بفرق صغير يميّزه عن سواه. هناك من يثير في هذا السياق، أي في سياق المستوى الثقافي للعولمة، مسألة هامة هي مسألة حرية الأفراد وحرية الجماعات.

فالبعض يعتبر أن العولمة الثقافية تساعد الأفراد أن يحققوا قدراً من الحرية في علاقتهم بجماعات الانتماء التقليدية. وكثيراً ما نسمع في نقد الموقف النقدي من العولمة أنها تساهم في ممارسة الحرية عند الأفراد، فيستطيع الجالس في غرفته والقادر أن يستحضر المعلومات من كل العالم بواسطة الإنترنت، أن يصبح أكثر حرية من الجماعة أو الطائفة التي ينتمي إليها. إذاً، هو يستعين بالعالم لكي ينتزع حريته من جماعة الانتماء المحلي التي تقيّد حريته. هذا أحد الأسئلة التي تثيرها العولمة الثقافية وخاصة في عالمنا الإسلامي.

تكوّنت عناصر الثقافة والتقاليد الثقافية الإسلامية ونمت وتطوّرت بتناغم أساسي مع الدين. وهذا يعني أن فك الارتباط بين الدين والثقافة الإسلامية يجرد هذه الثقافة من هويتها ويقتلعها من جذورها الروحية. وعلى العكس من ذلك فإن الثقافة الغربية الحديثة ـ والمعولمة ـ تكوّنت خارج الدين وفي أحيان كثيرة قامت على تحدّيه على التناقض معه. وهذا يعني أن نموّها أو تطوّرها يتطلب دائماً الإبقاء على الحالة التمرّدية والانقلابية للثقافة على الدين، والعمل على عزله عن التدخل أو التأثير في مسيرتها. أدى ذلك إلى قيام الهوة الواسعة بين الدين والعلمانية، أي بين ما هو إلهي وما هو بشري، بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، حيث الهيمنة دائماً وبالضرورة للدنيوي.

من هنا التناقض بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية.

إن التشخيص الأوروبي لواقع العالم الإسلامي يقوم أساساً على هذا التناقض. فالغرب يعزو تأخر المجتمعات الإسلامية إلى تمنّعها عن فك ارتباطها الثقافي بالدين. وهو يرى أن هذه المجتمعات تقصر عن مواكبة المسيرة الحضارية لأنها غير قادرة على أن تحذو حذوه بصناعة ثقافة لادينية. في الثقافة الغربية الدين ماضٍ. والتمسك بالدين هو ارتداد عن المستقبل. من هنا فإن الثقافة الغربية لا ترفض الإسلام كإسلام، ولكنها ترفض الدين من حيث هو مكوّن لثقافة عصرية. وتعتبر التمسك به حجر عثرة في وجه انتشار الحضارة الإنسانية وعولمتها.

أما التشخيص الإسلامي لواقع العالم الإسلامي في تعامله مع العولمة،

فإنه أكثر تعقيداً. هناك ثلاث مدارس فكرية وصلت في تشخيصها لهذا الواقع إلى نتائج مختلفة. تقول المدرسة الأولى إن الثقافة الإسلامية الحالية هي ثقافة استسلامية للماضي التليد وأن من مواصفاتها الرضى بالنفس واللامبالاة ورفض الثقافة الغربية جملةً وتفصيلاً.

وتقول المدرسة الثانية إن الثقافة الإسلامية بدأت تتأثر بالمظاهر الخارجية للثقافة الغربية دون أن تغوص في أعماق جوهرها. وأن هذا التأثر المظهري يشكل خطراً على الهوية الإسلامية من حيث إنه يهزّ أركان الثقافة الإسلامية ويحاول أن يجعلها مجرد تابع للثقافة الغربية وليس شريكاً فيها.

أما المدرسة الثالثة فتدعو إلى نهضة ثقافية توفق بين المنطق والوحي وبين العلم والماورائيات، بما يمكّن العالم الإسلامي من تجنّب تشرذمه الفكري وبالتالي من تجنّب الخضوع من حيث يريد أو لا يريد فريسة الثقافة الغربية في زمن العولمة الجامحة. ولقد أطلق أصحاب هذه المدرسة مشروع «أسلمة المعرفة» وهو مشروع يقوم به المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن ويحاول إضفاء طابع إسلامي على مختلف المعارف الإنسانية العامة.

قلنا هناك مشكلة حقيقية في العالم الإسلامي، غير أن هذه المشكلة ليست موجودة في الجينات في خلايانا الحيّة. أي أنها ليست وراثية. ولكنها موجودة في وعينا، وبالتالي لا يمكن معالجتها إلا من خلال تغيير ما في هذه العقول ومن خلال تحفيزها على الانفتاح على آفاق المعرفة التي حثّنا القرآن الكريم في العديد من آياته الكريمة على اكتشافها في الكون وفي أنفسنا.

يقول الرئيس الأميركي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه «اقتناص اللحظة» أن العالم الإسلامي يضم حوالي 850 مليون إنسان (العدد يتجاوز الآن المليار) يشكلون سدس البشرية ويعيشون في 37 دولة. ويبين نيكسون كيف أن المسلمين ينقسمون إلى 190 أثنية ويتكلمون مئات اللغات واللهجات، وهم ينتشرون على طول عشرة آلاف ميل من المغرب إلى أندونيسيا الاستوائية». ويقول نيكسون في كتابه أيضاً: إننا نتحدث عن العالم الإسلامي كشخصية واحدة ليس لأنه يوجد مكتب سياسي يوجه شؤونه السياسية ولكن

لأن كل الأمم الإسلامية تشترك في تيارات سياسية وثقافية تصب في مجموع الحضارة الإسلامية.

تميزت الحضارة الإسلامية بقدرتها على التكيف مع وعلى التعلم من الحضارات الأخرى. ولم تمارس في أي مرحلة من مراحلها دوراً إلغائياً أو تعطيلياً للحضارات الأخرى. أما الحضارة الغربية فإنها تؤمن بفوقيتها وتحاول أن تفرض نفسها انطلاقاً من هذه الفوقية على كل الحضارات الأخرى. وبالتالي فإن المشكلة الجوهرية لا تكمن في رفض الثقافات الضعيفة والمتراجعة لهذا التكيّف، بقدر ما تكمن في إصرار الثقافة الغربية بفوقيتها وبتفوقها العلمي على فلسفة التعطيل والإلغاء الكامنة في جوهرها.

ويصل التباين بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية (أرجو أن تلاحظوا أنني هنا أشير إلى الغرب وليس إلى المسيحية لأن التعاليم والقيم المسيحية منفصلة تماماً عن ثقافة الغرب وحضارته) إلى نقطة اللاالتقاء عندما يعتبر الغرب أن نجاحه وتفوقه هو ثمرة أخذه بالرأسمالية وبالعلمنة، وعندما يعتبر في الوقت نفسه أن فشل العالم الإسلامي وسقوطه (كما يقول المستشرق ماكسيم رونسون في كتابه «الماركسية والعالم الإسلامي» ص 97 ـ 98) هو ثمرة التزامه بالدين. أما العالم الإسلامي فإنه يعزو تفوق الغرب إلى ممارسة الاستعمار النهبي، ويعزو تأخر الشعوب الإسلامية إلى ما تعرضت له من استعمار وابتزاز وإلى ما واجهته من محاولات استهدفت ولم تزل تستهدف مسخ شخصيتها وثقافتها الدينية في محاولة لإضعافها ومن ثم تدجينها واستتباعها.

لا يستطيع العالم الإسلامي أن يقف في وجه هذا المدّ الإلغائي بمجرد الرفض. فالرفض لم يعد ممكناً واقعياً بعد أن أنتجت هذه الحضارة كل الوسائل التي تمكّنها من تعميم ثقافتها وقيمها وأذواقها على الآخرين. ولكن العالم الإسلامي يستطيع بالانفتاح على الحضارة الإنسانية، وبالمشاركة في صناعتها، وبالمساهمة في إبداعاتها أن يقف في وجه المدّ الإلغائي الذي تتعرّض له ثقافته المميزة. بل إنه يستطيع أن يضفي عمقاً روحياً على هذه الحضارة وأن يهذب سلوكها بحيث تكون أكثر إنسانية مما هي عليه الآن.

ولأن الحضارة هي تراكم ثقافات تفرز قيماً مشتركة تعيد صياغة حياة الإنسان، فإن لنا من ثقافاتنا ومن قيمنا ما يؤهلنا للمساهمة في عملية نقل الإنسان إلى حقبة حضارية جديدة.

وهذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء إعداد عقول نيّرة تكون في مستوى هذا التحدي الحضاري. إن تاريخ الإنسانية يشهد بأن كل التحديات الكبيرة قام بها أفراد نذروا أنفسهم لقيم ومبادئ يؤمنون بها ويكافحون من أجل تحقيقها فرادى وجماعات. قد يكون مثل هؤلاء الأشخاص قلة في مجتمعاتنا، وهم كذلك فعلاً، إلا أنهم قادرون كما حدث في مجتمعات عديدة أخرى، على تغيير مسار التاريخ.

فالاتحاد السوفياتي قام على قاعدة مفكر واحد هو كارل ماركس 1818 ـ 1883 في كتابه «البيان الشيوعي ـ The Communist Manifesto». والاقتصاد الرأسمالي انطلق على قاعدة مفكر هو آدم سميث 1723 ـ 1790 في كتابه «ثروة الشعوب ـ The Wealth of Nations». والتفوق الإنجيلي ارتكز على قاعدة مفكر واحد هو ماكس فيبر 1864 ـ 1920 في كتابه «الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية ـ The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism». كان عندنا مفكرون أمثال هؤلاء وأعظم، الرازي، ابن رشد، ابن سينا وغيرهم كثير.

في تراتيل الصلاة لأخناتون (الفرعون أمنحتب الرابع) 1369 ـ 1353 ق.م. نصٌّ في مناجاة الرب الإله يقول: «أيها الإله الواحد في أقطار العالم سورية وكوش وأرض مصر، أنت رب كل قطر. وأنت رب كل الأقطار العالمية البعيدة».

يعتبر هذا النص أول نص مكتوب عن العولمة الدينية. وهو يعود إلى أكثر من 3350 عاماً.

عندما أصبحت المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية في عام 313 ـ بعد إيمان الإمبراطور قسطنطين بها ـ بدأت العولمة الدينية المسيحية. وقد كرس ذلك مؤتمر نيقية في عام 325 الذي دعا إلى التبشير بالمسيحية بين أمم العالم كافة.

جاء الإسلام بعد ذلك وفي أساس دعوته أنه رسالة للعالمين - وليس للعرب وحدهم - إلا أنه في عالمية رسالته لم ينكر لا المسيحية ولا اليهودية كرسالتين من عند الله. فالإسلام في المفهوم الديني هو كل المسيرة الإيمانية بالله الواحد بدءًا من إبراهيم حتى محمد مروراً بموسى وعيسى وإسحق ويعقوب وسائر الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام. وللعولمة الدينية في الإسلام إشارات واضحة في القرآن الكريم مصدر التشريع الإسلامي. أورد ثلاثة منها تحمل **الإشارة الأولى** الآية الأولى من سورة النساء.

تقول هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ﴾. إن في ذلك تأكيداً على المساواة بين كافة أجناس البشر مهما اختلفت أعراقهم وألوانهم. ومهما تباينت أديانهم ومذاهبهم. فكل الناس، دون استثناء، مخلوقين من نفس واحدة.

وتتمثل **الإشارة الثانية** في الآية 70 من سورة الإسراء. وفيها يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾، والتكريم الإلهي هنا هو لبني آدم. أي لكل الناس. بصرف النظر عن أي انتماء عرقي أو ديني حضاري أو قومي.

أما **الإشارة الثالثة** فتعكسها الآية 107 من سورة الأنبياء. في هذه الآية يخاطب الله عز وجل النبي محمد ﷺ بقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ أي لكل الناس في العالم كله، وليس للعرب بني قومك فقط.

من هنا فإن عالمية الإسلام، أي عالمية رسالته ودعوته تستمد أسسها من المساواة التامة بين الناس جميعهم في الخلق من نفس واحدة، ومن التكريم الإلهي لبني آدم الذي أورثه الأرض واستخلفه فيها.

أما اليهودية فإنها ومنذ أن رفعت شعار شعب الله المختار أغلقت حدود الدين اليهودي على المؤمنين به وحدهم، لأن الاختيار يكون لفئة على عامة. وحصرت الانتماء إلى الدين بالولادة وليس بالإيمان. مع ذلك فهي لم تخرج من العالمية إنما وضعت لها مفهوماً مختلفاً. فالعالمية اليهودية هي هيمنة اليهود على العالم من دون أن يعني ذلك بالضرورة نشر الدين اليهودي في العالم.

العالمية المسيحية متجسدة في الانتشار المسيحي في القارات الخمس وفي التبشير بالمسيحية بين كل الأمم. والعالمية الإسلامية متمثلة في الانتشار الإسلامي ولو بنسب متفاوتة بين شعوب العالم المختلفة. أما العالمية اليهودية فإنها خلافاً للمسيحية وللإسلام تعبّر عن نفسها من خلال التأثير اليهودي مالياً وإعلامياً وسياسياً على معظم دول العالم بوسائل مباشرة أو غير مباشرة، وبأشكال سلبية أو إيجابية. تعبر أحياناً عن عصبية عنصرية ـ إيمانية شديدة تقود في أغلب الأحيان إلى ردّ فعل لاسامي عدواني ومتطرف.

ومع محاولات العولمة الدينية التي لم تتوقف منذ نزول الرسالات السماوية إلى الأرض، كانت هناك محاولات للعولمة بمعزل عن الدين. منها محاولة الإسكندر الأكبر (356 ـ 323 ق.م.) الذي جعل من الحضارة الهلينية (هلن أول إغريقي في الأساطير اليونانية) القاعدة الأساس للعولمة في زمانه.

ومنها محاولة روما التي ورثت الإمبراطورية اليونانية وبدأت عالميتها في عام 201 ق.م. ومن أبرز مقومات عالميتها، القانون الروماني. وكان أحد أباطرتها الفيلسوف ماركوس أورليوس (121 ـ 180م) يقول: «لأني إنسان فإن وطني هو كل العالم».

وفي عصرنا الحديث كانت الحربان العالميتان الأولى والثانية، وحتى الحرب الباردة التي تلتهما واستمرت نصف قرن مظهراً فجاً من مظاهر الصراع على فرض قيم للعولمة وعلى ضمان مصالح المهيمنين عليها، إلى أن رست اليوم على الولايات المتحدة وفق المنهج الدارويني التقليدي. وهو منهج البقاء للأقوى.

كان نجاح المسيحية في تنصير الإمبراطورية الرومانية إعلاناً بانتصار العولمة الدينية على اللادينية. وكان نجاح الإسلام في الامتداد شرقاً حتى أندونيسيا.. وفي الامتداد غرباً حتى إسبانيا، بمثابة إعلان أيضاً بانتصار العولمة الدينية.

ولكن انحسار المسيحية في أوروبا، أطلق العنان لعولمة جديدة تجمع بين التقنيات الحديثة والمبادئ الفلسفية للحضارة اليونانية والرومانية. كذلك

فإن تراجع الإسلام في عقر داره، العالم العربي فكراً وعلماً واجتهاداً مواكباً لمتطلبات العصر، يسهل من عملية تطويع شعوبه وتدجينها في حركة العولمة الجديدة.

تنطلق عالمية كل من المسيحية والإسلام بالدعوة إلى إله واحد من منظومة العقائد الروحية ومن القيم الأخلاقية التي تضع مضامين محددة لعلاقات الإنسان بالإنسان، ولعلاقته بمجتمعه وبالعالم، ثم لعلاقته بالله خالقه وخالق كل شيء. فحقوق الإنسان وواجباته تجاه نفسه وتجاه الإنسان الآخر، وتجاه البيئة الكونية تقوم في الأديان على قواعد مرتبطة بالإيمان باليوم الآخر. أي بالحساب الإلهي مكافأة أو عقاباً. ولذلك فإن الوازع الديني، أي الخوف من الله، أو الرغبة في رضوانه يلعب دوراً أساسياً في كبح جموح النفس الإنسانية الامارة بالسوء. إن ثقافة السلوك الإنساني القائمة على أن الله موجود وأنه يرى كل شيء وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد، تشكل رقيباً على الإنسان حيث لا رقيب، وحافزاً لسلوك يلتزم بالحلال أي بما هو حقّ لك. ويتجنب الحرام أي ما هو حق لغيرك، سواء كان هذا الغير، هو الله، أو المجتمع أو أي إنسان آخر.

هذه المنظومة من القيم الدينية قد لا تتعارض كلياً في الشكل مع منظومة القيم الأخلاقية التي تقول بها الثقافة التي تُعولَم اليوم بوتيرة سريعة، وبأسلوب يعتمد على التقنية المتقدمة في وسائل الاتصال والتواصل، إلا أن المنظومتين الدينية وغير الدينية تسيران في خطين متوازيين كما كشف عن ذلك المؤتمر الدولي لتنظيم الأسرة الذي عُقد في القاهرة، والمؤتمر الدولي لحقوق الإنسان الذي عُقد في جنيف ثم في بيكين. ففي المؤتمرين وجد الإسلام والمسيحية نفسيهما في صف واحد دفاعاً عن القيم الدينية التي يدعوان لها ويبشران بها.

في عام 1945 نقل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ثقافة الاهتمام بالإنسان وحقوقه من المستوى الوطني إلى المستوى الدولي، وإذا كانت العلاقة بين الإنسان ودولته ـ قبل الإعلان ـ شأناً داخلياً من شؤون تلك الدولة

لا يعطي الخارج (مجتمعاً أو دولة) حق التدخل، فإن الإعلان أرسى قاعدة جديدة للعلاقات الدولية تقوم على وجوب احترام حقوق الإنسان في المجتمعات الوطنية، وأعطى بالتالي المجتمع الدولي حق التدخل من بوابة الدفاع عن حقوق الإنسان.

ويشكل الإعلان العالمي لحقوق الأقليات (1993) الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة خطوة، بل قفزة، جديدة في اتجاه عملية التكامل في التدخل في الشأن الداخلي لأي دولة تنتهك أي حق ثقافي أو عقدي أو لغوي لأي أقلية من أقلياتها الوطنية. فالإعلانان يشكلان معاً قاعدة جديدة من القواعد التي يقوم عليها النظام العالمي الجديد.

وإذا أضفنا إلى هذين الإعلانين العالميين الاتفاقات الدولية العديدة الأخرى حول محاكمة مجرمي الحرب ومحاكمة منتهكي حقوق الإنسان والشعوب، نجد أنفسنا أمام وقائع جديدة تلعب دوراً مباشراً في إعادة صياغة الثقافات المحلية من خلال ربطها بشبكة من القيم المشتركة، وكذلك من خلال إلزامها الأخلاقي بقضايا خارج دائرة اهتماماتها وهمومها المباشرة. فنحن ندخل، ولقد دخلنا بالفعل عالماً جديداً نواجه فيه ومعه بشكل غير مسبوق وبمسؤولية جماعية، قضايا مثل البيئة وحقوق الإنسان، وحركة الاستثمارات المالية والأسواق التجارية المفتوحة وعولمة المعرفة. بل أننا نواجه مفاهيم جديدة لمفهوم الحدود الوطنية وسيادة الدول وللدور المستقل للقضاء داخل كل دولة. فالخصوصية الذاتية للثقافة المحلية ليست قادرة أو لم تعد قادرة على فك ارتباطها بالهموم العاليمة، فلم يعد بإمكانها الانعزال بذاتها عن الذات الكلية للحضارة العالمية. وهذا الواقع الجديد، أو المستجد، لا يعني ـ ويجب أن لا يعني ـ إلغاء الذات أو الذوبان في بوتقة عولمة تصهر كل الثقافات الأخرى؛ ولكنه يعني حياكة حضارة القرن الواحد والعشرين من خيوط ثقافات العالم المختلفة، بحيث تصنع حضارة واحدة بخيوط ذات ألوان متعددة.

الحوار بين الحضارات وقضايا العصر: العولمة وآثارها على الخصوصيات الثقافية

فوزية العشماوي

مقدمة

في فجر الألفية الثالثة صارت قضية العولمة من أهم قضايا العصر المثارة على الساحة الدولية. وهي قضية تخص الدول المتقدمة كما تخص الدول النامية لأنها - كما يؤكد مروجو العولمة - ستغير نهج الحياة في مختلف المجتمعات وتزيل الحواجز بين الدول وتجعلنا نعيش في شبه قرية ضخمة يسهل فيها اتصال سكانها بعضهم ببعض. لقد أصبحنا نعيش بالفعل في عصر اختزال المسافات وتقدم وسائل الاتصالات والمعلوماتية فأصبحت العلاقة بين الدول علاقة أفقية كوكبية النطاق ولكننا ما زلنا نتساءل كيف سيتم الحوار بين سكان هذه القرية الضخمة التي يتحدثون عنها في إطار العولمة؟ هل يا ترى سيتحدث الجميع لغة واحدة أم ستنشط حركة الترجمة من وإلى جميع اللغات الحية التي يتعامل بها البشر على كوكب الأرض؟ وهل سيكون لكل شعب من الشعوب خصوصيته الثقافية أم سيصبح جميع سكان «القرية الضخمة» ذوي ثقافة واحدة موحدة أيضاً؟

تحديد مفهوم العولمة

لعل السؤال الأول الذي يتطلب الإجابة عليه هو ما هي العولمة وما الهدف منها؟ والإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر السهل ولكن حين نتأمل ما يدور في العالم من تطورات نلاحظ أن معظم دول العالم حالياً سواء دول

مجموعة الـ 8 وهي المجموعة التي تضم الدول الصناعية الكبرى: الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واليابان وإنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وروسيا، وكذلك مجموعة الاتحاد الأوروبي والتي تضم الـ 15 دولة الأوروبية إلى جانب بعض دول أوروبا الشرقية وكذلك معظم التكتلات الدولية التي يدور الكون حالياً في فلكها ـ لقد اتفقت تلك الدول على جعل العالم بلا حدود وبلا حواجز ليصبح قرية ضخمة كما يرددون. لقد جعلوا الاتصال فيما بين دول العالم مستمراً وميسراً عن طريق شبكة اتصالات موحدة هي الأنترنت ويريدون أن يخضعوا جميع سكان العالم لقانون إنساني موحد يطبق على العالم كله وهو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويسعون حالياً إلى فرض نظام تجاري عالمي موحد وشامل ومتداخل ويخضع لأنظمة موحدة تضعها منظمة التجارة العالمية في جنيف والتي يشترك في عضويتها معظم دول العالم التي اشتركت في وضع إطار مفاوضات جولة أورغواي والتي استمرت أكثر من ثماني سنوات لوضع الأطر الأساسية للنظام التجاري العالمي الجديد الذي حل محل اتفاقية الجات للتجارة الدولية في الماضي. إنهم ويريدون بموجب هذا النظام التجاري العالمي الجديد فتح الأسواق بلا جمارك أو رسوم جمركية تفرض على بضائع قادمة من دولة لأخرى وإلغاء الاحتكار بجميع أشكاله وعدم تقييد تداول المنتجات الأجنبية بل تسويقها بنفس أساليب تسويق المنتجات الوطنية وفتح الأسواق الوطنية أمام هذه المنتجات الأجنبية بحيث تكون أسعارها مقاربةً لأسعار المنتجات الوطنية وعدم فرض قيود عليها، وأن تكون للمستهلك حرية شراء المنتجات الوطنية أو المنتجات المستوردة وعدم إجباره على شراء منتجات بلده. هذا ما تسعى المنظمة العالمية للتجارة إلى تطبيقه وهذه هي نقطة انطلاق «العولمة» وتبذل حالياً الجهود الجبارة لتحقيق هذا الهدف وهذه السياسة الدولية الجديدة التي أطلقوا عليها بالإنجليزية مصطلح Globalization وهو المصطلح الذي ترجم إلى العربية بكلمة العولمة.

ولكن أين تعدد اللغات والثقافات في هذا الكيان الموحد الواحد؟ هذا السؤال طرحته فرنسا لتحذر العالم من مغبة تطبيق مبدأ العولمة في جميع المجالات، تساءلت فرنسا في المحافل الدولية: وماذا سيبقى من التعددية

الثقافية Diversité Culturélle؟ إن التعددية الثقافية هي الكنز الباقي عبر الأجيال. إنها نتاج انصهار الحضارات التي تعاقبت على هذا الكون منذ بدء الخليقة ومهما توحدت العلوم والمقاييس فلا يمكن أن تتوحد الثقافات واللغات في ثقافة واحدة موحدة أو في لغة واحدة يتحدث بها جميع سكان الكون. لقد جعل الله لغةً لكل نوع من مخلوقاته حتى الطيور لها لغة خاصة بها كما أخبرنا الله في كتابه الكريم «منطق الطير» أي لغة الطيور، ولا يمكن لأي قوة في العالم أن تنجح في القضاء على الخصوصيات الثقافية Specificités Culturelles لأي شعب من الشعوب.

العولمة وتأثيرها على الخصوصيات الثقافية

نحن في الدول النامية مبهورون بالتقدم التكنولوجي الهائل الذي حققه الغرب في مجال الاتصالات والإنترنت وفي العلوم الطبية وخاصة في البيولوجيا مع اكتشاف الجينوم البشري أي الخريطة الوراثية للإنسان مما سيقلب كثيراً من المفاهيم ويزلزل كثيراً من المعتقدات. ولقد عايشنا خلال الخمسين سنة الأخيرة اختراعات مذهلة غيرت وجه العالم خاصة اختراع الطائرات وأشعة الليزر والكمبيوتر. كذلك عاصرنا خلال العشرين سنة الأخيرة أحداثاً تاريخية هزت كيان المجتمع الدولي مثل انهيار سور برلين وتفكك الاتحاد السوفييتي الذي كان قطباً سياسياً وأيديولوجياً يتقاسم الهيمنة على العالم مع الولايات المتحدة الأمريكية. وبهذا الانهيار برزت الولايات المتحدة الأمريكية وحدها وكأنها شرطي العالم الذي يريد أن يفرض نظامه وثقافته على جميع الدول، وبدأت السياسة الجديدة للولايات المتحدة تهدف إلى «أمركة العالم Americanisation du Monde وذلك تحقيقاً للحلم الأمريكي الذي بدأ مع الرئيس الأمريكي روزفلت (1858 ـ 1919) حين قال قولته المأثورة «إن أمركة العالم هي مصير وقدر أمتنا (أي الأمة الأمريكية)» وهذا التفكير المتعصب هو ما كان ينادي به المستر أفرز جنجريتش، الزعيم السابق للأغلبية الجمهورية المتحكمة في الكونغرس الأمريكي، والذي أعلن أمام الكونغرس في عام 1995: «إن العنصر الأمريكي هو الأسمى والأرقى ومن ثم الأحق

بالهيمنة على العالم».

أليست هذه السياسة الأمريكية نوعاً جديداً من «التمييز العنصري»؟ أعضاء البرلمان الأمريكي (الكونغرس)، أي ممثلو الشعب الأمريكي يعتقدون أنهم أرقى شعب في العالم وأن ثقافتهم الأمريكية أحق بالهيمنة على العالم، وليس على العالم إلا أن يقبل النظام العالمي الجديد الذي يريدون أن يفرضوه عليه تحت مصطلح العولمة؟! أين إذن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، واحترام المعتقدات الدينية والفلسفية والأيديولوجية والخصوصيات الثقافية للشعوب المختلفة؟

مما لا شك فيه أن شعوب العالم أجمع، بما فيها الشعوب العربية والإسلامية، يجب أن تتضافر جهودها لمواجهة التحديات الكبيرة التي ستفرضها عليها العولمة وما سيترتب عليها من آثار مدمرة على الخصوصيات الثقافية لكل شعب من هذه الشعوب. لذا فعلى المسلمين أن يسارعوا بالدخول مع الغربيين في حوار مثمر في سبيل صياغة مقاييس العولمة خاصة العولمة الثقافية على أن يكون الارتكاز على حماية الخصوصيات الثقافية لكل شعب من الشعوب وكل حضارة من الحضارات.

إننا نواجه اليوم تحديات عصرية حادة إذ كيف يمكننا أن ننمي الوعي الكوكبي عند أبنائنا ليستطيعوا الاندماج في النظام العالمي الكوكبي الجديد مع المحافظة في نفس الوقت على خصوصياتنا الثقافية المرتكزة على أصول وثوابت ديننا الإسلامي الحنيف؟! لا بد لنا أن نقف في مواجهة تيار العولمة الثقافية الذي يهدف إلى فرض ثقافة القوة العظمى الوحيدة في العالم حالياً وهي الولايات المتحدة الأمريكية والتي تحاول الهيمنة على ثقافات العالم بعد أن خلت الساحة من سائر القوى الكبرى التي كانت تقف لها بالمرصاد. يجب علينا أن نثبت وجودنا على الساحة وأن نجعل خصوصياتنا الثقافية العربية الإسلامية تتفاعل مع الثقافة الأوروبية والثقافة الصينية والثقافة اليابانية والثقافة الهندية ومختلف ثقافات أمريكا اللاتينية لأن تفاعل كل هذه الثقافات مع بعضها سيؤدي إلى مواجهة الثقافة الأمريكية والوقوف في وجهها حتى

لا تبتلعنا جميعاً.

تحديد الخصوصيات الثقافية الإسلامية

أول خطوة في طريق الحفاظ على الخصوصيات الثقافية هي إثبات الهوية والحفاظ عليها فهل لدينا أزمة هوية في الدول العربية والإسلامية؟ أو بالأحرى ما هي مكونات الهوية العربية الإسلامية التي نريد أن نثبتها ونتحدى بها الهوية الأمريكية؟ إن إثبات هويتنا قضية شائكة ستدخلنا في متاهات ولكن ما نستطيع أن نؤكد عليه ونثبته ونتمسك به هو الخصوصية الدينية أي الدين الإسلامي كمنبع للثقافة وللحضارة العربية الإسلامية. إن جوهر الدين الإسلامي الحنيف هو توجيه استخلاف الإنسان في الأرض حتى يتوصل إلى إقامة أمة متوازنة (أمة وسطاً) يسود فيها السلام والعدل والمساواة الإنسانية بين الناس جميعاً فيعيش الإنسان حياة متسقة مع حركة الكون. والخطاب القرآني يحث المسلمين بل الناس جميعاً على التعارف فيما بينهم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ...﴾ والتعارف فيما بين الناس يبدأ أول ما يبدأ بالحوار فيما بينهم. ويحدد لنا القرآن الكريم الأصول التي يجب أن تكون أساساً للحوار ويضع ثوابت لهذا الحوار مثلما جاء في الآيتين الكريمتين: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ...﴾ (النحل، الآية 125) و﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ...﴾ (العنكبوت، الآية 46).

أ) عالمية الإسلام

إن جوهر الدين الإسلامي يرتكز على أن الخطاب القرآني موجه للناس جميعاً وليس لقبيلة أو قوم أو حتى للمسلمين فقط كما يعتقد الغربيون خطأ بل إن القرآن يخاطب البشر كلهم جميعاً بلا استثناء والدليل على ذلك أن كثيراً من آياته تبدأ بنداء إلى الناس كافة بقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾. وكلمة الناس في اللغة العربية معناها الجنس البشري في مقابل الجن أو الحيوان. ولقد وردت كلمة الناس بهذا المفهوم في القرآن أكثر من 200 مرة. ونذكر هنا

للدلالة على ذلك الآيات الكريمة من 6 إلى 8 من سورة الزلزلة: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾. هذا الخطاب ليس موجهاً للمسلمين فقط ولا للمؤمنين فقط ولكن للجنس البشري برمته فالناس جميعاً سواء أكانوا مسلمين أو يهوداً أو مسيحيين أو حتى كفرة، وسواء أكانوا متمدنين يعيشون في أرقى الحضارات أو متوحشين يعيشون وسط الغابات الاستوائية، يعيشون دائماً في قبائل وشعوب ويتعارفون بعضهم ببعض، وفي نهاية معيشتهم على الأرض يتوفاهم الله، ثم يوم الزلزلة الكبرى يبعثهم من قبورهم جميعاً ليريهم أعمالهم على الأرض سواء أكانت هذه الأعمال خيراً أم شراً، ويحاسبهم الحساب الأعظم عليها بنفس معايير العدل السماوية سواء آمنوا بها في حياتهم على الأرض أم لم يؤمنوا بها. إن مصطلح (الناس) في الخطاب القرآني قد اشتمل على البشر أو الإنسانية جمعاء، ولكن هذا ما يهمنا في نطاق بحثنا هذا، لم يلتصق اسم النبي محمد ﷺ بقوم ما في القرآن الكريم ولم يرد في الخطاب القرآني أبداً تعبير (قوم محمد) أو (قوم مكة) بل كان الخطاب الموجه إلى الرسول محمد ﷺ مصاغ بصيغة مختلفة تماماً عما ورد بالنسبة لجميع الأنبياء والرسل السابقين. لقد وجه الله سبحانه وتعالى خطابه إلى محمد ﷺ بتعبير: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الحج، الآية 49) لماذا هذه الصيغة بالذات للرسول محمد ﷺ؟ لأن الدين الذي جاء به محمد ﷺ هو الإسلام أي ختام الأديان السماوية والكتاب الذي نزل على محمد ﷺ هو القرآن هو (الختمة) كما يقول العامة في مصر. الخطاب القرآني إذن هو خاتمة الخطاب المتصل الذي بدأه الله سبحانه وتعالى مع أبو الأنبياء وأولهم وهو آدم عليه السلام وختمه مع محمد ﷺ آخر الأنبياء والمرسلين: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا * . . .وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء، الآيتان 163 ـ 164).

إن الخطاب الذي يوجهه الله عز وجل لآخر الأنبياء يجب أن يكون

خطاباً شاملاً للناس جميعاً لأنه آخر خطاب من الله إلى العالم أجمع والدليل على ذلك نجده في الآيتين الكريمتين: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...﴾ (سبأ، الآية 28) و﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء، الآية 107).

في هاتين الآيتين الكريمتين تأكيد على شمولية الرسالة المحمدية فلم يكتف الخطاب القرآني بمصطلح (الناس) بل زاد عليه كلمة (كافة) للتأكيد على أن محمداً ﷺ ليس نبي المسلمين فقط ولكنه نبي مرسل إلى جميع الناس في كافة أنحاء المعمورة. ثم تأتي الآية الثانية لتزيد التأكيد وتوضحه وتحدده في نفس الوقت وذلك بكلمة (العالمين). وتعبير (رحمة للعالمين) يمكن أن يفسر بتفسيرات شتى ولكن ما يهمنا التأكيد عليه هنا أن كلمة العالمين هنا في صيغة الجمع وليس في صيغة المثنى كما يعتقد البعض، كلمة العالمين هنا هي جمع كلمة عالم فإذا كانت الكلمة في حالة رفع تكون (العالمون) أما إذا كانت في حالة نصب أو جر كما هو الحال في (رحمة للعالمين) أو (رب العالمين) ففي الحالتين الكلمة مجرورة وتعني جميع العوالم. وقد تمت ترجمة كلمة العالمين بالإنجليزية في ترجمات القرآن الكريم بكلمة (Universe) وترجمت الكلمة بالفرنسية L'univers وما نود الوصول إليه هنا هو أن هذه الكلمة يشتق منها كلمة Universalism ومعناها العالمية أي الشمولية بما نستطيع معه أن نخلص إلى المقولة إن الرسالة التي كلف بها الرسول محمد ﷺ هي رسالة عالمية Universal فقد أرسله الله سبحانه وتعالى (رحمة للعالمين) أي أرسله إلى العالم أجمع ولم يرسله للمسلمين فقط، أو لأهل مكة فقط أو للعرب فقط بل للعالمين To the Universe ومن ثم فإن الإسلام هو الدين الصالح للعالم أجمع لذا يجب أن يعرف العالم ما هي الأسس والمبادئ والقيم التي يرتكز عليها الإسلام.

ب) حقوق الإنسان في الإسلام

لقد أثبتنا في الصفحة السابقة أن الإسلام يخاطب الناس جميعاً ولم يرد في الخطاب القرآني تفضيل قوم على قوم آخرين وإنما يعتبر الناس جميعاً أمة

واحـدة: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبـيـاء، الآية 92) ولا يقر الإسلام العنصرية أو التحيز لجنس على آخر أو تفضيل لون على لون وإنما جاء ذكر الألوان في الخطاب القرآني للدلالة على قدرة الله في الخلق: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ (الروم، الآية 22) وجاء الحديث الشريف ليؤكد على أنه لا فضل لقوم على قوم أو للون على لون وإنما معيار التفضيل عند الله يرتكز على دعامة مختلفة تماماً: «كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأبيض على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى. إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (حديث صحيح). هذه هي المساواة المطلقة بين البشر بدون تفرقة أو عنصرية أو تمييز بسبب الجنس أو اللون أو العرق أو اللغة أو حتى الدين، طالما أن المعيار كما جاء في الحديث الشريف هو لفظ «التقوى» وليس «الإسلام». إن هذه المبادئ التي أرساها الدين الإسلامي وأعلنها الرسول محمد ﷺ منذ 14 قرناً من الزمان هي نفس المبادئ والمعايير التي أقرها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان منذ 50 عاماً فقط حيث نصت المادة الثانية من هذا الميثاق على الآتي:

«جميع الأفراد لهم نفس الحقوق والحريات بدون تفرقة من أي نوع مثل الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الدين أو الآراء السياسية أو الوطنية أو الوضع الاجتماعي أو الملكية أو الميلاد أو أي أوضاع أخرى».

لقد أكد الإسلام على كل هذه المبادئ كمعايير أساسية للحياة في مجتمع يسود فيه الأمن والسلام وهو ما تنادي به الأمم المتحدة منذ إنشائها.

ج) الإسلام دين السلام

إن السلام والسلم ومشتقاتهما من المصطلحات القرآنية التي جاء ذكرها في القرآن الكريم في أكثر من مائة آية بينما لم تذكر مصطلحات الحرب ومشتقاتها إلاّ 6 مرات فقط، ولا عجب في ذلك فكلمة «إسلام» نفسها مشتقة من «سلم»، فالإسلام يدعو كل الذين آمنوا، وليس المسلمين فقط، للدخول

في السلم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ...﴾ (البقرة، الآية 208). فالسلم إذن هو القاعدة؛ أما الاستثناء فهو خطوات الشيطان التي تقود إلى الهلاك وإلى الحروب وحتى إن كان مقدراً على الإنسان أن يخوضها لحروب فهو يفعل ذلك كارهاً: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...﴾ (البقرة، الآية 216). ولا يستقر السلام إلا على أساس من العدل بين الناس جميعاً واعتبار الناس جميعاً سواسية وإن اختلفوا في أطوالهم وأحجامهم إلا أنهم يكملون بعضهم بعضاً: «الناس سواسية كأسنان المشط» (حديث شريف صحيح).

من منطلق هذه المفاهيم الإسلامية نستطيع أن نؤكد أن الإسلام أقر المساواة بين البشر والعدالة كميزان للعلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد وفيما بين المجتمعات حيث حث الخطاب القرآني على احترام العقود والعهود والمواثيق: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا...﴾ (النحل، الآية 91). هذا حث صريح على احترام المواثيق عامة أي المواثيق والعهود مع المسلمين وغير المسلمين مع كافة البشر وهذا المبدأ هو أساس المواطنة الإنسانية لأن احترام الكلمة (الأيمان) أو العهد يجعل التعامل بين الناس والشعوب مبنياً على الثقة والوفاء والالتزام مما يجعل التعاون والتكافل والتعاضد مفاهيم يجب أن تسود بين الناس جميعاً على ركيزة من البر المطلق: ﴿...وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ...﴾ (المائدة، الآية 2). على هذا الأساس فإن الحوار بين الشعوب والحضارات يكون بالتعاون على الخير والابتعاد عن العدوان وذلك لصالح الإنسانية فلا يستطيع أي شعب أن يعيش ولا أية دولة أن تستمر إلا بالاندماج في المجتمع الدولي لتكون عنصراً فعالاً من عناصر الأسرة الدولية وتواكب التطور والتقدم في جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والصناعية والتكنولوجية والثقافية.

والهدف من الحوار مع الآخر خاصة مع الغربيين هو التأثير الإسلامي في الساحة الدولية وخاصة في المحافل الدولية عبر المؤتمرات العالمية التي

تعقدها الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى لوضع الأسس والمعايير الحديثة للمنظور الجديد للعالم، ولكي تؤثر ثقافتنا العربية الإسلامية على الثقافة الأوروبية والثقافة الأمريكية مثلما نتأثر نحن بهما.

كيفية الحفاظ على الخصوصيات الثقافية

لقد آن الأوان للتقارب والتكاتف مع الدول الأوروبية ودول الشرق الأقصى وخاصة الصين واليابان وهما المرشحتان للصعود لتغيير واقع الجيوبوليتك العالمية Geopolitique وهما الكتلتان اللتان سوف يكون لهما دور هام في الحقبة التاريخية القادمة وستصبحان مركزاً عالمياً جديداً للاقتصاد والإنتاج ومن ثم السياسة والثقافة. وأشد ما يخشاه الأمريكيون هو ثقافة الدول الشرق آسيوية وذلك لأن هذه الدول تتمسك بخصوصياتها الثقافية تمسكاً شديداً وتحافظ على تلك الخصوصيات محافظة شديدة لتمنع تغلغل الثقافة الأمريكية فيها حتى لا تنخر في عظامها كالسرطان مثلما فعلت أمريكا في كثير من الدول العربية الإسلامية.

وهناك ملحوظة هامة جداً في هذا المجال فبالرغم من أن الصينيين واليابانيين يجيدون اللغة الأمريكية (الإنجليزية) إجادة تامة إلا أن إجادة لغة الأمريكان لم تجعل الصينيين واليابانيين يعتنقون الثقافة الأمريكية لقد تعلموا لغة الأمريكان ليتعرفوا على العلوم والتكنولوجيا الأمريكية وبعد أن فهموا هذه العلوم جيداً طوروها وأضافوا إليها وقاموا باختراعاتهم واكتشافاتهم التي فاقت التكنولوجيا الأمريكية ولكن الأمر الملفت للنظر والذي يجب أن نقف أمامه طويلاً للاسترشاد به هو أن الصينيين واليابانيين لم ينبهروا بالثقافة الأمريكية ولم يتخذوها نهجاً لحياتهم ولم يتركوها تؤثر على حياتهم الاجتماعية ولا على عاداتهم وتقاليدهم بل جعلوا بينهم وبين الثقافة الأمريكية سداً منيعاً ليحافظوا على خصوصياتهم الثقافية. فهل ننتهج نهجهم ونحذو حذوهم لنحافظ على هويتنا وخصوصياتنا العربية الإسلامية أم نترك ثقافة الماكدونالدز والهامبورجر والكوكاكولا والعنف والاغتصاب والشذوذ الجنسي المباح وسيادة الدولار تطغى وتهيمن على خصوصيات الثقافة الإسلامية المرتكزة على التآخي

والإيثار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإيتاء ذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل.

إننا نؤيد العولمة العلمية والتكنولوجية والتقنية ونؤيد إلغاء الحواجز من أجل نظام جديد في الميادين السياسية والاقتصادية، ولكننا نرفض رفضاً باتاً العولمة الاجتماعية والثقافية. إن الاتحاد الأوروبي الذي يسعى حالياً إلى ترسيخ هوية أوروبية جديدة سياسياً واقتصادياً ونقدياً يرفض بشدة العولمة الثقافية التي تريد الولايات المتحدة فرضها عليه وعلى العالم أجمع ويتشبث بالخصوصيات الثقافية الأوروبية. ولعل فرنسا أن تكون من أشد الدول والشعوب رفضاً للعولمة الثقافية وتمسكاً بالخصوصية الثقافية هي فرنسا التي تتمسك بموقف متشدد في هذا الصدد والتي اتخذت إجراءات قانونية صارمة سواء داخل فرنسا أو خارجها للمحافظة على لغتها الفرنسية، لقد سنت فرنسا قانوناً يحظر استخدام اللغة الإنجليزية في وسائل الإعلام وفي التجارة وفي المحلات التجارية... إلخ، وكذلك خارج فرنسا في محافل الأمم المتحدة والمنظمات الدولية حيث ترفض فرنسا رفضاً باتاً قبول أية قرارات أو وثائق أو مستندات باللغة الإنجليزية وتصر على أن تقوم الأمم المتحدة والمنظمات الدولية بترجمة ذلك إلى اللغة الفرنسية. فماذا فعلت الدول العربية والإسلامية للحفاظ على خصوصياتها الثقافية وأولها اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، التي أصبحت يتيمة في ديارها وأصبح من يجيدها «عملة صعبة» نادرة الوجود لأنها «ممنوعة من الصرف» فلم يعد تدريس اللغة العربية وعلومها يحظى باهتمام العرب والمسلمين الذين تكالبوا على تعليم أولادهم اللغات الأجنبية وأهملوا تدريس اللغة العربية تماماً في العقدين الماضيين.

إننا نشاهد للأسف الشديد أولادنا يتخلون رويداً رويداً عن هويتهم الثقافية العربية الإسلامية عن جهل ودون إدراك أو دراية بخطورة ما يفعلون في تكالبهم على تعلم اللغة الإنجليزية وفي ارتداء الجينز والكاسكيت الأمريكاني وأكل الهامبورجرز وشرب الكوكاكولا والتهافت على محلات ماكدونالدز وعلى موسيقى الجاز. ويرجع ذلك إلى غياب التوعية الثقافية والتوجيه والإرشاد سواء في المدارس من قبل معلميهم أو في المنزل من قبل والديهم. إن

الأهل والأساتذة يحثونهم على إجادة اللغة الإنجليزية ويقولون لهم إن المستقبل والعلم والتكنولوجيا في تعلم لغة الكمبيوتر والإنترنت وإن الذي لا يجيد اللغة الإنجليزية يعتبر جاهلاً ولن يكون له أي مستقبل في مجال العلم والتكنولوجيا. بل إن الأهل يبذلون قصارى جهدهم حتى يرسلوا أبناءهم إلى الدول الأوروبية وعلى الأخص إلى الولايات المتحدة الأمريكية للاستزادة من العلم وللحصول على أعلى الشهادات العلمية في مختلف العلوم الحديثة ويضحون في سبيل تحقيق هذا الهدف بكل ما هو نفيس وغالي. فلا عجب أن اهتم أولادنا باللغة الإنجليزية وبدراسة العلوم والتكنولوجيا ومن ثم إهمال اللغة العربية والعلوم الإسلامية وعدم الاكتراث بها طالما أن كل المطلوب منهم هو الحصول على الدرجة الأدنى التي تسمح لهم بالمرور من سنة دراسية إلى أخرى دون حتى النجاح في اللغة العربية (معظم الدول العربية تجيز نجاح الطالب الذي يحصل على 40٪ فقط من الدرجات في مادة اللغة العربية).

سيستمر الحال على ما هو عليه في غياب أية توعية من الأهل والمعلمين. سيستمر هذا الحال المر في مدارسنا وجامعاتنا التي أصبحت تتباهى في إعلاناتها بتعليم اللغات الأجنبية ولا تذكر بتاتاً تعليم اللغة العربية كأنما أصبح تعليم اللغة العربية وصمة عار وعلامة تخلف وجهل يجب عدم ذكرها في الإعلانات عن المدارس والجامعات الجديدة.

إذا أردنا الحفاظ على خصوصياتنا الثقافية فعلينا أن نقف وقفة مع النفس لنعيد حساباتنا ونؤكد هويتنا ولنبدأ من البداية من أول مرحلة التعليم في مدارسنا والتأكيد على تدريس لغتنا العربية وتدريس تراثنا العربي الإسلامي الثري إلى جانب تدريس اللغات الأجنبية والعلوم الحديثة والتكنولوجيا. يجب أن يكون هناك توازن في تدريس اللغة العربية والتراث العربي والإسلامي وتدريس المواد العلمية واللغات الأجنبية وألا تطغى هذه الأخيرة على الأولى. كذلك يجب تنمية الوعي القومي والانتماء العربي الإسلامي في نفوس أولادنا وإقناعهم بأن هناك فرقاً شاسعاً بين تعلم لغات وعلوم وحضارة أمة من الأمم وبين اعتناق هذه الحضارة والانتماء إليها، ولنأخذ مثال الدول الشرق آسيوية

الصين واليابان والهند وكذلك دول أمريكا اللاتينية التي درست وأجادت اللغة الإنجليزية دون الانتماء والذوبان في الثقافة الأمريكية.

وهنا يبرز دور المثقفين من العلماء المسلمين للتأثير على الحكومات وعلى المسؤولين عن التربية والتعليم في الدول العربية الإسلامية للتركيز على تدريس اللغة العربية ورفع شأنها وتدريس التراث العربي القديم والتعريف بالعلماء العرب القدماء الذين كان لهم فضل كبير على النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر والذين استمدت العلوم الحديثة من اختراعاتهم واكتشافاتهم الكثير والكثير. كذلك يجب التأكيد على أهمية دور المؤسسات والهيئات العربية الإسلامية المنوط بها نشر الثقافة والعلوم العربية والإسلامية مثل هيئة الأسيسكو والتي تضطلع بدور هام وطلائعي في هذا المجال تجدر الإشارة إليه هنا والإشادة به ونرجو لها الاستمرار في القيام بهذه المهمة والاضطلاع بهذا الدور الرائد. وهناك أيضاً مهمة نقل هذا التراث العربي القديم إلى الغرب ولا شك أن الأسيسكو تقوم بنشاط ملموس في هذا المجال.

إن الطريق شاق وطويل أمام المسلمين لإقناع العالم وخاصة الغرب بأهمية الخصوصيات الثقافية الإسلامية التي لا تتعارض البتة مع المواثيق والقوانين الدولية ولكنها يمكن أن تكملها وتثريها بما فيها من مفاهيم وروحانيات الغرب في مسيس الحاجة إليها. إن الإسلام ليس دين جمود غير قابل للتطور كما يتصورون بل إنه مسموح فيه بالاجتهاد لمسايرة التطور في العصر الحديث دون المساس بالثوابت الراسخة التي لا تقبل التعديل. علينا أن نقارب بين الخصوصيات الثقافية الإسلامية وبين العولمة ونشرح للغربيين بطريقة برجماتية Pragmatique ما هي الأسس التي تحدد معالم الخصوصيات الثقافية الإسلامية والتي تعتبر القاسم المشترك لشعوب الأمة الإسلامية التي أراد الله سبحانه وتعالى أن تكون ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.

ولعل من أهم دعائم الخصوصية الثقافية الإسلامية التي يجب أن نركز عليها في حوار الحضارات هي عالمية الإسلام ومقولة أن الإسلام يصلح لكل

مكان وكل زمان. من البديهي أن كل مسلم يؤمن بأن التشريعات الإسلامية المنزلة شاملة وصالحة لكل زمان ومكان. ولكن للأسف فإن الغربيين غير المسلمين لا يعرفون ذلك. فماذا بإمكاننا أن نفعل حتى نوصل لهم رسالة الإسلام الحقيقية ونقنعهم بتشريعاته السماوية الصالحة لكل العصور ولكل الشعوب، وحتى نمحو من ذاكرتهم الصورة المشوهة التي علقت في أذهانهم عبر القرون عن الإسلام والمسلمين. إن ما يراه الغربيون اليوم من أحوال وأفعال المسلمين وخاصة في الآونة الأخيرة لا يشجعهم إطلاقاً على استمرارية الحوار مع المسلمين ومحاولة فهم جوهر الدين الإسلامي. وذلك لأن بعض المسلمين أو بالأحرى بعض التجمعات الإسلامية المتطرفة يغالي أعضاؤها في المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ويتشددون ويتطرفون ويجرفهم تيار التطرف والغلو إلى العنف. هؤلاء المتطرفون يتركون لب الدين الحنيف ويتمسكون بالمظاهر الخارجية والقشور (مثل رداء المرأة وجلباب الرجِل واللحية والشارب وهل يجوز للرجل مصافحة النساء إلى آخر هذه الأمور التي ليست لها الأهمية التي يعطونها لها). وينسى المتطرفون في غمرة غلوهم وتشددهم وتطرفهم أن الله سبحانه وتعالى نهانا عن الغلو في الدين كما نسوا أن الله أراد لأمة الإسلام أن تكون أمة وسطاً: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾ (البقرة، الآية 143).

إنني أطالب المسؤولين في جميع الدول الإسلامية بالتكاتف والتعاضد لمواصلة الحوار مع الأديان الأخرى وخاصة مع الغربيين سواء في الدول الأمريكية أو الدول الأوروبية حتى نرد لمسلمي أوروبا وأمريكا شعورهم بالفخر لانتمائهم إلى الإسلام. إننا ملايين من المسلمين نعيش هناك في أوروبا وأمريكا ونتمسك بالإسلام ونرفع رايته وسط أهالي هذه الدول وغالبيتهم من المسيحيين وإن كانوا لا يمارسون شعائر دينهم ولكنهم متمسكون بخصوصياتهم الثقافية ومبادئهم الدينية المرتكزة على الدين المسيحي. وعلينا نحن المسلمين المقيمين في الدول الغربية أن نطالب بحقنا في أن تؤخذ خصوصياتنا الثقافية هذه في الاعتبار عند سن القوانين الجديدة أو إعادة صياغة دساتير هذه الدول الغربية لتراعي وجود ملايين المسلمين

المقيمين حالياً في الدول الغربية دون أن تؤخذ في الاعتبار خصوصياتهم الثقافية في قوانين ودساتير هذه الدول الغربية.

الخلاصة

إن الحوار الهادف مع الآخر يجب أن يخضع لثوابت وأصول حددها لنا القرآن الكريم في كثير من آياته الكريمة وحثنا على المحافظة على تلك الآداب خاصة في الحوار مع أهل الكتاب. ويجب أن يكون الحوار متواصلاً مع جميع الحضارات والثقافات في العالم خاصة في عصرنا هذا عصر الاتصالات والإنترنت. لقد أصبح من واجبات المسلمين العمل على مواصلة الحوار مع الآخر لتصحيح صورة الإسلام المشوهة التي علقت في أذهان الغربيين عبر القرون نتيجة للجهل بالإسلام وبخصوصيات الثقافة العربية الإسلامية. لقد آن الأوان ليعرف العالم أجمع رسالة الإسلام السمحة وعلى المسلمين المحافظة على هويتهم الثقافية المرتكزة على اللغة العربية، لغة القرآن، وعلى الثوابت الفقهية في الفكر الإسلامي أي ما يمكن أن نطلق عليه بالمفهوم المعاصر الخصوصيات الثقافية للشعوب العربية والإسلامية.

علينا أن نتمسك بالخصوصيات الإسلامية المرتكزة على مفهوم أن الإسلام دين عالمي يصلح لكل مكان ولكل زمان والرسول محمد ﷺ هو رسول عالمي لم يرسل إلى قوم بالتحديد مثلما سبق وذكرنا فقد خصه الخطاب القرآني بتعبير استثنائي ولم يلصق اسمه أبداً باسم قومه أو بلدته أو مدينته بل ذكر اسمه دائماً مقترناً بكلمة الناس أو العالم أجمع مثلما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ أن الرسول محمد ﷺ مرسل إلى الأمم جميعاً وإذا ترجمنا كلمة الأمم جميعاً إلى الإنجليزية والفرنسية سنصل إلى Globe فنشتق منها Globalization أي العولمة وهو ما نود الوصول إليه لنؤكد أن الرسالة المحمدية هي رسالة العولمة التي بعث بها الله سبحانه وتعالى رسوله محمد ﷺ منذ 14 قرناً من الزمان قبل أن يكتشف خبراء الاقتصاد والسياسة الغربيين المفهوم الجديد الذي أطلقوا عليه مصطلح العولمة والذي لم ينتشر إلا منذ 5 سنوات فقط.

وإذا كنا نؤيد العولمة في مجالات السياسة والعلوم والتكنولوجيا فإننا نرفض تماماً العولمة الثقافية ونطالب كل الشعوب بالتعاون والتعاضد والتحالف ضد من ينادون بالعولمة الثقافية والذين يريدون فرض لغة واحدة على العالم وفرض ثقافة واحدة على جميع الشعوب وهذا الاتجاه مرفوض رفضاً قاطعاً حيث أن كل الشعوب وكل الأمم لها ثقافتها الخاصة التي يجب أن تحافظ عليها وتربي الأجيال القادمة على التمسك بها والمحافظة عليها. وعلى الأمة الإسلامية أن تحافظ على خصوصياتها العربية الإسلامية أمام الهجمات الشرسة التي تريد الهيمنة على عقول الناس جميعاً وتفرض عليهم أسلوب تفكير واحد وكأنهم «روبو» أي إنسان آلي وكأنما يريدون أن يضعوا هذا الإنسان في قالب واحد أي يستنسخونه ويلغون انفراديته Individualité ليصبح كل الناس على شاكلتهم، وهذا ما يرفضه الإسلام ويجب أن يتكاتف المسلمون للوقوف ضد هذا الاتجاه المدمر لأن الأسس والمبادئ والقيم التي أقرها الإسلام منذ 14 قرناً من الزمان والمرتكزة على المساواة والعدل والسلم والتعاون والالتزام بالمواثيق والعهود والمجادلة مع أهل الكتاب وعدم الغلو في الدين أو التعصب وعدم المفاضلة بين الناس أو التفريق بينهم بسبب الجنس أو اللون أو العرقية أو اللغة أو الدين، كل هذه الأسس تحفظ للإنسان المسلم هويته الإسلامية وخصوصياته الثقافية التي يجب عليه المحافظة عليها بل نشرها وتعريفها للآخرين وخاصة للغربيين وصانعي القرارات السياسية والاقتصادية على مستوى العالم.

ولعل أبلغ دليل على عالمية الإسلام هو أنه عاش في قلب أوروبا 8 قرون متصلة وأقام فيها حضارة من أعرق الحضارات التي عرفتها الإنسانية فما الذي يمنع المسلمون اليوم من التمسك بالخصوصيات الثقافية الإسلامية التي ارتكزت عليها حضارة الأندلس واستمرت لمدة 8 قرون. إن ذلك لن يتحقق إلا إذا سارع المسلمون للحاق بالركب للاضطلاع بدور فعال في المحافل الدولية. إن المجتمع الدولي في حاجة إلى المسلمين وإلى معرفة خصوصياتهم الثقافية لإثراء التراث العالمي للإنسانية وللتفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى في إطار حوار هادف ومستمر ومتميز.

العلاقات الدولية في الإسلام وبناء نظام عالمي عادل

أحمد صدقي الدجاني

العلاقات الدولية في رؤية الحضارة الإسلامية

«العلاقات الدولية» اصطلاحاً «بحثٌ في العلاقات بين الدول، في حالتي الحرب والسلم، وفي رسائلها الدبلوماسية، انطلاقاً من مرجعية فكرية فلسفية». وقد حدّد كارل دويتش عالم السياسة الشهير في كتابه «تحليل العلاقات الدولية» هذا المصطلح بعشرة أسئلة تقع ضمنه هي «الأمة والعالم، الحرب والسلم، القوة والضعف، السياسة الدولية والمجتمع الدولي، الرخاء والفقر، الحرية والقسر، الرؤية والوهم، النشاط واللامبالاة، الثورة والاستقرار، الشخصية الذاتية والتحول». ويكون الانطلاق في الإجابة عن هذه الأسئلة من رؤية فكرية فلسفية.

إن للإسلام ـ ديناً ـ رؤيته المؤمنة التي يقارب بها موضوع «العلاقات الدولية». وفي دائرة الحضارة الإسلامية اليوم مدرسة فكرية معنية بهذه المقاربة، وتضم هذه المدرسة باحثين درسوا في دائرة حضارة الغرب أو في وطنهم وفقاً للمدارس الغربية، فاستشعروا الحاجة إلى مقاربة أخرى لعلم السياسة ولموضوع العلاقات الدولية غير المقاربة الغربية، وذلك من خلال تعاملهم العلمي. فكان أن اطمأنوا إلى الرؤية المؤمنة الإسلامية ينطلقون منها ويقاربون بها موضوعات علم السياسة بعامة ومنها موضوع العلاقات الدولية.
ويذكر كاتب هذه الدراسة أنه شارك في ندوة حول «منظور الفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية» انعقدت بالقاهرة في آخر رجب 1418 الموافق 11/

1997 بدعوة من مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية. وكانت هذه الندوة ثمرة عمل استمر عقداً من السنين رعاه المركز والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

لقد جاء في شرح مخطط تلك الندوة «أن دراسة العلاقات الدولية تطورت كظاهرة متميزة في نطاق نظام دراسي منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، وجاء هذا التطور نتاجاً لإسهام الفكر الغربي أساساً، وتُمثّل هذه الحالة أحد نماذج التطابق بين مراكز الهيمنة الغربية ومراكز ومنابع الاتجاهات الفكرية والصياغات النظرية السائدة». وقد أشار المخطط إلى غياب أو تجاهل أو إهمال الأبعاد المختلفة للخبرة والتقاليد الإسلامية في دراسات المنظور الغربي للعلاقات الدولية، سواء على مستوى تاريخ هذه العلاقات، أو فلسفتها أو نظريتها، «ويرجع ذلك الوضع إلى السيطرة التي مارستها أوروبا على العالم طيلة القرون الثلاثة الماضية، وهو ما أدى إلى تركيز مطلق على الخبرة الغربية من قبل المنظرين الذين ينتمون إلى حضارتها». الأمر «الذي يفرض ضرورة إحداث نوع من التوازن بين مكونات المواد التي يحصل عليها الطلاب في الجامعات العربية والإسلامية»، ويستهدف «محاولة سد فجوة بين دراسة الظاهرة الدولية من منظور إسلامي، وبين مجرد دراسة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب». وقد وفر منظمو الندوة مشاركة عدد من الباحثين الجادين عكفوا على وضع منهج الدراسة ودرسوا خبرة العلاقات الدولية في مراحل التاريخ الإسلامي، كما دعا هؤلاء المنظمون عدداً من مفكري الأمة للتعقيب.

يذكر كاتب هذه الدراسة أيضاً أن تساؤلاً برز في مناقشات الندوة حول إذا ما كان هناك منظور للفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية؟ وذلك حين نفى أحد الأساتذة المشاركين في تعقيبه وجود منظور غير المنظور العلمي الواحد الذي يحكمه المنهج الديكارتي القائم على الشك مقرراً أن «إنتاج المعرفة طريقه واحد». وقد كان الجواب «نعم إن إنتاج المعرفة طريقه واحد. ولكنه ينطلق من رؤية تحكم القائم بهذا الإنتاج، في تعامله مع المنهج العلمي. وكان محمود محمد شاكر قد شرح هذا الأمر في حديثه عن «ما قبل

المنهج» في كتابه «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا».

العلاقات الدولية بمفهومها البسيط موجودة منذ وجدت الدول. والدول موجودة منذ قامت الحضارات، وإنْ تطور مفهوم الدولة عبر العصور. وقد أعقب ظهور الإسلام قيام دولة الخلافة التي بها دخلت هذه العلاقات رحلة جديدة.

طرح العلماء المسلمون في تلك المرحلة نظرات في العلاقات الدولية تحدد الموقف من «الآخر» وتلزم «النفس» بالتعامل معه وفق «مبادئ». وقد تجلى ذلك في التأليف في موضوع «السِّيَر». والسير جمع سيرة، وبه سمي الكتاب «الذي يبين سيرة المسلمين في المعاملة مع غيرهم من المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين، وأهل الذمة، ومع المرتدين.. ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين، وإن كانوا جاهلين، وفي التأويل مبطلين»، كما عرفها السرخسي في كتاب «المبسوط». وقد راجع هذا الكتاب جوزيف هامر فون بورغشتال عام 1827 الذي تحدث عن الشيباني أول من ألف في السِّير، ومن الذين عنوا بدراسة هذا التطور مجيد خدوري في كتابه «القانون الدولي الإسلامي» الذي درس فيه ونشر كتاب الشيباني، وفيه أوضح أن الأنظمة القديمة التي سبقت الإسلام لم تكن «دولية» لأنها فشلت في إدراك مفهومي المساواة والمعاملة بالمثل القانونيين. «وحين ظهر الإسلام وبفضل دعوته الشاملة للبشرية جمعاء استشعرت الدولة الإسلامية الحاجة إلى بلورة القانون الدولي الإسلامي الذي هو ليس نظاماً منفصلاً عن الشرع الإسلامي، بل هو امتداد له، والغاية منه تنظيم علاقات المسلمين بغير المسلمين سواء كان ذلك ضمن البلاد الإسلامية أو خارجها».

لقد وصف بورغشتال «الشيباني» بأنه هو «جروشيوس المسلمين». وهذا هو العالم الهولندي الذي يعتبره الغربيون أول من بحث في موضوع السلم والحرب وعلاقات الدول في دائرتهم الحضارية، وقد توفي عام 1645م، بينما كانت وفاة الشيباني عام 804م، أي قبله بثمانية قرون، كما حرص خدوري على أن يتتبع خلفاء الشيباني في كتابه السِّير. وقد أوضح أن المعاهدة التي عقدها السلطان سليمان القانوني عام 1535 مع ملك فرنسا فرنسيس الأول، دلت على

أن السلم هو القاعدة التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم من الشعوب.

عوامل

هناك أربعة عوامل تفاعلت في صياغة العلاقات الدولية للدول الإسلامية.

العامل الأول هو الهدي القرآني والسنة النبوية فهما يمثلان المرجعية والمنطلق.

العامل الثاني هو خبرة العرب الدولية قبل ظهور الإسلام التي أشارت إليها سورة «الإيلاف»، وقد تحدث فيكتور سحاب في أطروحته للدكتوراه عن «إيلاف قريش» الذي نظم علاقات مكة مع القرى المحيطة التي مارست التجارة على الطريق الدولي في رحلتي الشتاء والصيف.

العامل الثالث هو تفاعل المسلمين الأوائل مع الدول المحيطة، وأكبرها دولتا الفرس والروم.

العامل الرابع هو خبرة الشعوب التي دخلت الإسلام ومعها قوانينها، ومنها الترك، وقد حكم العامل الأول العوامل الثلاثة الأخرى.

إن التعمق في دراسة هذه العوامل كفيل بالإحاطة بأبعاد المرحلة الجديدة التي دخلتها العلاقات الدولية بعد قيام دولة الخلافة.

لقد تبلورت في هذه المرحلة على صعيد ممارسة هذه الدولة مصطلحات نابعة من المفهوم الإسلامي، وحفلت هذه الممارسة بوقائع مرحلية، ورسخت من خلالها تقاليد في الكتابة الرسمية والسفارة، فخلفت لنا وثائق كثيرة غنية، وشهدت مشاركة عامة الناس في متابعة هذه العلاقات، وهذه النقاط تستحق تسليط أضواء عليها.

خبرة حضارتنا العربية الإسلامية

من أخطر ما يعتور العلاقات الدولية اليوم أزمة القيم التي تعاني منها

هذه العلاقات، بفعل الكيل بمكيالين الذي يقوم به «المطففون»، وقد أسهمت هذه الأزمة في نشوب حربين «عالميتين» غربيتين، وعشرات الحروب القطرية والإقليمية خلال القرن العشرين الميلادي، ولا تزال تفعل فعلها المخرب في العلاقات الدولية وتأتي بالويلات: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ صدق الله العظيم. ومن الذين تحدثوا عن أزمة القيم هذه «مالك بن نبي» في كتابه القيِّم «الفكرة الأفريقية الآسيوية» الذي ألفه بعد انعقاد مؤتمر باندونغ حوالي منتصف الخمسينات الميلادي.

تستمر الدعوة التي حمل لواءها عدد من المفكرين في دائرتنا الحضارية وفي العالم، لإنقاذ العلاقات الدولية من أزمة القيم التي عانت منها. وإن لدى دائرتنا الحضارية ما يمكن أن تسهم به في إنقاذ العالم من هذه الأزمة. وأسوق أمثلة على جديد برز في ممارسات هذه الدولة مع «الآخرين».

من بين هذه الأمثلة في حال السلم ما قام به التجار المسلمون الذين قصدوا جزر الهند الشرقية، وسألوا شعوب تلك الجزر عن أحكام التعامل التجاري عندهم، فحين جاء الرد استفساراً عن الأحكام التي يلتزم بها القادمون، أجابوهم بأنها أحكام الإسلام وعرضوها عليهم، فكان أن اعتنقت تلك الشعوب الإسلام. ومن بين الأمثلة في حال الحرب وصية الصديق رضي الله عنه ليزيد بن أبي سفيان «وإني موصيك بعشر: لا تقتل امرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرنّ شاةً ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن».

وما أعظم الفرق بين الرؤية التي حكمت هذه الوصية، والرؤية التي اخترعت الألغام الأرضية والقنابل النووية والجرثومية والكيماوية، وقد حفظ تاريخنا قصة أهل سمرقند مع القائد المسلم قتيبة بن مسلم الباهلي حين شكوه إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز لأنه قاتلهم دون إنذار، فحكم القاضي لهم واسمه سليمان بن أبي السري وأمر بخروج العرب المسلمين من أرض أهل سمرقند إلى معسكراتهم، ومن ثم يتباحثون في أمر الصلح أو الحرب وفقاً لتعاليم الدين الحنيف.

كثيرة هي الأمثلة على هذا الجديد الذي ألزم به أجدادنا أنفسهم من تعاليم شرعهم «وإن كان بعض ما فيه ليس في صالحهم» - بمنظور الكسب السريع - كما لاحظ خدوري، ومن أروعها فتوى شيخ الإسلام في عهد السلطان سليم الأول العثماني بشأن عدم جواز إكراه أهل الكتاب الذين يعيشون في ظل الحكم الإسلامي على اعتناق الإسلام، لأن الشريعة تقول ببقائهم على دينهم وأن يمارسوا بحرية شعائرهم الدينية، وقد صدرت هذه الفتوى حين أوشك السلطان سليم الأول أن يستمع إلى رأي مستشار له بأن يفرض الإسلام على أهل البلقان رداً على ما فعله الأسبان بالمسلمين في الأندلس بعد نكبتها حين أكرهوهم على تغيير دينهم، وقد حرصت في تعقيبي أن أكرر ما قلته في كتابي «تجديد الفكر..» من أن الأمثلة الرائعة لا تعني عدم وجود أمثلة أخرى في تاريخنا على ممارسة لم تلتزم تعاليم الشرع، إذ وجد أيضاً كثير، وصدرت فتاوى كثيرة تبرر أفعال تصفية قام بها الحكام أصدرها مفتون استمالهم السلطان، ولكن الأمثلة الرائعة هي التي بقيت تلهم المؤمنين وتذكر بأنموذج السيرة النبوية.

أشير هنا إلى ما شهدته حضارتنا من مشاركة عامة الناس في متابعة هذه العلاقات، وذلك لأن الانطباع الشائع لدى قطاع من مثقفينا أن «العامة» كانت في واد، والحكام الذين يقيمون العلاقات الدولية في واد آخر، وضربت مثلاً على هذه المشاركة ما حدث من ازدهار السيرة الشعبية في المقاهي وعلى الربابة أحياناً، ومنها سيرة الملك الظاهر بيبرس، وهي حافلةٌ بالحديث عن علاقات دولية. فقد حكت تلك السيرة عن اجتياح التتار والمغول أراضي الدولة ووصولهم غزة، وبعثهم وفداً مؤلفاً من أربعين رجلاً ومعهم كتاب إلى أولي الأمر بمصر بالتسليم، وإلا يقتلوا ويسلبوا ويخربوا، إلى ما هناك من تهديد ووعيد. وكان رجال الوفد يتظاهرون بالكبر والعظمة ويحتقرون كل من واجههم فتم وضعهم في دار الضيافة لترى الدولة ماذا تفعل. «فاجتمعت الوفود من جميع البلاد من المهاجرين إلى مصر، ومن أهالي مصر وبرها ومن شيوخ العربان من كل مكان، والعلماء، وشيوخ الإسلام بالأزهر وغيره، والوزراء، وأمراء المماليك، وجعلوا يتباحثون بماذا يفعلون»، ثم تروي السيرة

ما طرح من آراء وما تبلور من قرارات، بين يدي موقعة عين جالوت الفاصلة.

أشير أيضاً إلى ما خلفته هذه الممارسة من وثائق مكتوبة، بدءاً من وثيقة الصحيفة التي أملاها رسول الله ﷺ في المدينة بعد الهجرة. وقد صدرت مؤخراً كتب عن وثائق فترات تالية من تاريخنا. وتحفل هذه الوثائق بمصطلحات نابعة من المفهوم الإسلامي للعلاقات ومنسجمة مع الرؤية المؤمنة التي تنطلق منها هذه العلاقات. وهناك حاجة لحصر هذه المصطلحات ودراستها، ومقارنتها بالمصطلحات المستخدمة اليوم، توطئةً لاستخدام ما هو مناسب منها. وقد حفلت موسوعة أحمد بن علي القلقشندي «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» بالكثير من هذه المصطلحات وهو متوفى عام 821هـ - 1418م، فمثلاً على صعيد علاقات الحرب والعهود المبرمة، نجد العهد والصلح والهدنة والموادعة والمناصحة والاستئمان. وهناك مصطلحات تتعلق بالإمارة وأنواعها وأُخرى تستخدم في مخاطبة ذوي السلطان.

تأصيل العلاقات الدولية برؤية مؤمنة

إن المضي في مشروع تأصيل العلاقات الدولية برؤية مؤمنة يتطلب:

أولاً: الإحاطة بالصور التاريخية الشاملة لهذه العلاقات في حضارتنا العربية الإسلامية، وهذه الإحاطة تتطلب الرجوع إلى المصادر الأولية بعد حصرها وجمعها. والمصادر هنا تشمل ما خلفه لنا أجدادنا، وأيضاً ما كتبه الآخر عنهم، فلا يمكن أن تتحقق الإحاطة بالعلاقات مع «الروم» إلا بقراءة ما كتبه المؤرخون البيزنطيون عن الأحداث نفسها.

ثانياً: جمع الوثائق الواردة في هذه المصادر وترتيبها وتحليلها، والاستعانة في تحليلها بما كتبه القلقشندي وأمثاله.

ثالثاً: استخراج المصطلحات التي جاءت فيها، وتحديد دلالة كل مصطلح، ويتداعى إلى الخاطر الجهد الذي قامت به الباحثة الدكتورة «طيبة صالح الشذر» في استخراجها مصطلحات الثقافة في عصر أبي حيان التوحيدي

في القرن الخامس. ونحن بحاجة أخيراً إلى اعتماد تاريخ الأفكار في تتبع تطور هذه العلاقات الدولية.

أضواء على واقع النظام العالمي

تعريف النظام العالمي

«النظام العالمي» مصطلح حديث، اقترن ظهوره بثورة العلم والتقنية التي شهدها عالمنا حوالي منتصف القرن العشرين والتي أحدثت ثورة في الاتصال بين أنحاء العالم المختلفة. وقد استخدمت في هذا المصطلح كلمة «النظام» التي يجري استعمالها في أكثر من علم. وهي تعني اصطلاحاً بصورة عامة «مجموعة القواعد والاتجاهات العامة» التي يشترك في اتباعها أفراد أو دول، ويتخذونها أساساً لتنظيم حياتهم الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربط بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم، ويقوم عليها بناء سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي، وما يجري في هذا البناء من تفاعلات، والعلاقات المحدودة لطريقة أداء العملية السياسية. كما استخدمت في هذا المصطلح كلمة «العالمي» لتنسب النظام إلى العالم كله ليكون شاملاً الكرة الأرضية «Globe».

نشأة النظام العالمي

وصف أنور عبد الملك في كتابه «تغيير العالم» هذا النظام بأنه «شكل سياسي واقتصادي واستراتيجي وإعلامي تنتظم في إطاره وحدات وأنماط من العلاقات، تنطوي على صراعات ومواجهات وعمليات تنمية وتطور اجتماعي وتحديث، وهي تقفز أحياناً بسرعة هائلة ثم تتوقف أو ترتد أو تصاب بضربات وهجمات مضادة تكسر شوكتها». ويعود هذا النظام في أصوله إلى النظام الأوروبي الذي بدأ يتكون في أوروبا منذ القرن السادس عشر. وقد حكم هذا النظام الأوروبي العلاقات بين الدول الأوروبية في أوروبا ثم في خارجها في القارات الأخرى إبان عصر الاستعمار الأوروبي الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر. ولنا أن نستذكر هنا كيف رسم هذا النظام خريطة أوروبا في مؤتمر فيينا عام 1815م، ثم كيف تطور ورسم خريطة العالم في مؤتمر فرساي

عام 1919م، ثم كيف حمل صفة العالمية عند إنشاء منظمة الأمم المتحدة عام 1945م. ولنا أن نستذكر أيضاً أن عالمنا عرف أنظمة أخرى في مناطق أخرى نظمت العلاقات بين الدول في بقية القارات. وقد كتب مجيد خدوري في تقديمه لكتاب السير للشيباني ـ الذي عاش في القرن الثاني للهجرة ـ عن «القانون الدولي الإسلامي»، ولاحظ أن «السيرة» تعني هنا تصرف الدولة في علاقاتها مع الشعوب الأخرى، وأن هذا القانون قام على نظرية، وكانت له طبيعته ومصادره.

افتقار النظام العالمي إلى العدل والمساواة

سمة رئيسية يتّسم بها النظام العالمي القائم في عالمنا المعاصر هي افتقاره إلى العدل والمساواة. وترسم البحوث والدراسات الكثيرة التي أجريت على أوضاع عالمنا والفجوة القائمة بين جنوبه وشماله صورة لهذا العالم تبدو فيها أقلية من الناس هي التي تمتلك النصيب الأكبر من الثروات والدخل، بينما مئات الملايين من البشر جوعى، والأغنياء منهمكون في الاستهلاك على نطاق ضخم، والدول المالكة لكثير من المواد الخام لا تشترك إلا هامشياً في الإنتاج الصناعي، والفجوة بين الجنوب والشمال آخذة في الاتساع وهي السمة المميزة لأوضاع عالمنا في النصف الثاني من القرن العشرين في ظل نظام عالمي أقيم في وقت لم يكن فيه للبلدان النامية وجود كبلدان مستقلة: «وهو نظام يديم عدم المساواة» كما لاحظت الفقرة الأولى من إعلان الأمم المتحدة الخاص بإقامة نظام دولي جديد صدر في أيار/مايو عام 1974م. ويتجلى انعدام المساواة في هذا النظام على مختلف الصعد.. استغلال موارد المحيطات بطريقة سيئة أو بصورة بالغة الكثافة من جانب قلة من الدول تنتهك الحق المتكافئ لجميع الدول الأخرى في التمتع بنصيبها مما هو هبة خالق الطبيعة للبشرية جمعاء.. ما يتم على صعيد إنتاج الغذاء وتوزيعه.. وعلى صعيد انتشار التقنية والصناعات.. وعلى صعيد تأثير الإنسان على البيئة.. وعلى صعيد بنى التجارة وشروط التبادل التجاري.. وعلى صعيد استخدام المواد الخام.. وعلى صعيد العمل والعمالة. وما يصدق على النظام

الاقتصادي الدولي يصدق على نظام الاتصال الدولي، وعلى النظام السياسي الدولي، أي على النظام العالمي بجوانبه المختلفة. وتحفل هذه الصورة بمظاهر الحيرة في معالجة المشكلات العمالية التي تنجم عن انعدام المساواة وغياب العدل في النظام العالمي. وتتجلّى الحيرة في التعامل مع مشكلات الحرب ونزع السلاح، والجوع والفقر، والفجوة القائمة بين الشمال والجنوب، والتوتر بين الشرق والغرب، وانتهاكات حقوق الإنسان في الجهات الأربع، والتمييز بين الزوجين الذكر والأنثى، وصراع الأجيال، وتلوث البيئة.

أزمة السلام الناجمة عن غياب العدل

يمر السلام في عالمنا المعاصر بأزمة حادة تبدو على مدى أربعة عقود من السنين وكأنها باتت مستحكمة مزمنة. وهي وثيقة الصلة بغياب العدل عند الحكم بين الناس واختلال مقاييسه وموازينه.

تتجلى الأزمة الحادة التي يمر بها السلام في عالمنا المعاصر حين نستحضر الحروب الضروس التي نشبت هنا وهناك في العقود الأربعة الماضية، ونتأمل في شبح الكارثة النووية الذي لا يفتأ يلح على مخيلة الإنسان منذ تدمير هيروشيما ونجازاكي، ونتابع سباق التسلح الجاري على سطح كوكبنا وفي فضائه، وتساعدنا الإحصاءات على الإلمام بالأزمة تاركةً لنا تصور مدى المعاناة الناجمة عنها. فعالمنا المعاصر الذي اصطلح أن تكون بدايته إلقاء القنبلتين الأمريكيتين الذريتين على هيروشيما ونجازاكي اليابانيتين في آب/أغسطس 1945م، أواخر الحرب العالمية الثانية، شهد نشوب أكثر من مائة وخمسين حرباً بالأسلحة التقليدية. وتقدر دراسة أجرتها الأمم المتحدة أن عدد قتلى هذه الحروب تجاوز العشرين مليوناً من بني الإنسان. ويقول الخبراء أن في العالم خمسين ألف رأس ذرية، تبلغ قوة انفجارها ما يساوي قوة ألف مليون قنبلة من قنابل هيروشيما. وقد بلغت النفقات العسكرية على الصعيد العالمي عام 1983م مثلاً كما يقرر تقرير أممي «ثمانماية ألف مليون دولار، وهي ضعف النفقات لعام 1969م، وأربعة أضعافها لعام 1949م. ومن الممكن أن تبلغ مليون مليون دولار، في السنة قبل حلول عام 1990م.

ويتضمن المخزون العالمي من السلاح أرقاماً هائلة من الأسلحة التقليدية من دبابات وطائرات مقاتلة وحوامات وسفن حربية كبرى وغواصات، فضلاً عن أسلحة كيماوية وأُخرى جرثومية. «وترجع نسبة سبعين بالمائة من النفقات العسكرية العالمية إلى القوى العسكرية الكبرى الست، وخمسة عشر بالمائة إلى الدول الصناعية الأخرى، ومثلها إلى الدول النامية». ويحدث هذا كله في عالمنا المعاصر بينما يعاني ثمانماية مليون إنسان «من فقر وحرمان مطلق» في العالم الثالث، ويعاني خمسماية مليون من سوء التغذية، وهناك عدة ملايين لا يُتاح لهم الماء الصالح للشرب. وتبدو المفارقة حادة حين نجد أن خمس النفقات السنوية على التسلح تكفي للقضاء على الجوع في العالم بحلول سنة ألفين، ونجد أن متوسط النفقات العامة في قطاع التعليم بالنسبة لكل طفل في سنة المدرسة هو «ثمانماية وثمانون دولاراً بينما يبلغ لكل جندي عشرين ألف دولاراً، ونجد أنه في مقابل كل مائة ألف من سكان العالم هناك خمسماية وستة وخمسون جندياً وخمسة وثمانون طبيباً فقط» وقد أوجزت مجلة «رسالة اليونسكو» التي أوردت هذه الإحصاءات في عددها الخاص بالسنة الدولية للسلم عام 1986م القول وهي تقدم هذا الموضوع «إن الحاجة ملحة إلى فلسفة للسلام وطريقة لممارسته».

مسببات التوتر في عالمنا

يمكن أن نجمل مسببات التوتر التي نراها في المجتمعات الدولية مؤدية إلى نشوب الحرب في: الاستعمار والاستعمار الاستيطاني العنصري بخاصة، والاستعلاء القومي، والاستغلال الطبقي، والتعصب المذهبي، والصراع العقيدي، والإرهاب. وقد فصَّل كاتب هذه السطور شرح هذه المسببات في دراسته «السلام في السياق الإقليمي». وواضح أن هذه المسببات تؤدي منفردة أو مجتمعة إلى نشوب الحروب العدوانية التي تعاني منها البشرية أشد معاناة. وقد أدان الإنسان هذه الحروب العدوانية ومجّد التصدي لها بالمقاومة أو بالثورة الاجتماعية أو بالنضال من أجل التحرير أو بإشاعة الثقة، واعتبر ذلك كله عملاً من أجل استتباب السلام وعودة الأمور إلى طبيعتها. ومنذ القديم

ميّز الإنسان الحروب العدوانية واعتبرها غير مشروعة كما فعل ابن خلدون في مقدمته.

إن النظر في جميع مسببات التوتر التي تتفاعل في صنع أزمة السلام في عالمنا يصل بنا إلى أنها تولد وتترعرع وتتفاقم حين يغيب العدل، ويسود نظام قيم نسبي يسيطر فيه ـ على حد قول مؤلفي كتاب الحروب والحضارات الذي أصدرته المؤسسة الفرنسية لدراسات الدفاع الوطني ـ «مبدأ الأسود والأبيض، ويجري إنكار الغير وعدم التسليم باختلافهم فيختل التوازن ويصبح من المحتم أن يخيم شبح الحرب». ويتحقق الاعتراف بالغير رغم اختلافهم فتوجد حالة من التوازن.

تلازم السلام والعدل

لقد برز السلام والعدل منذ أن كان الاجتماع الإنساني كهدفين أساسيين تسعى الأمم لتحقيقهما وهي تعمل لإيجاد نظام عام ينظم العلاقة بينهما. وربط الفكر الإنساني منذ القديم بين الهدفين وسعى إلى تحقيقهما وبحث في كيفية ذلك. وتدل التجارب الإنسانية عبر العصور على أنه لا يمكن لأي نظام عام أن يستمر إلا إذا استتب السلام. وهذا ما يجعل السلام هدفاً متقدماً. ولكن أي نظام لا يقوم على العدل لا بد وأن تولد فيه التوترات والصراعات التي تهز أركان السلام، و«هذا ما يجعل العدل مفتاح السلام الدائم» كما يقول مجيد خدوري في كتابه «المفهوم الإسلامي للعدل»، ويحول دون إمكانية الفصل بينهما. وقد عبّر الأسقف تزموند توتو عن هذا الارتباط بين السلام والعدل بكلمات بسيطة وواضحة حين قال «أمامنا بلاد حُرمت من كثير من العدل، وهي تفتقر بناء على ذلك إلى السلام والأمن. الاضطراب يتفشى فيها كأنه الوباء، وسوف يظل سمة لما يجري في جنوب أفريقيا، لأن العدل لا يوجد فيها، وليس من الممكن أن يحل السلام والأمن الحقيقي إلا إذا استطاع كل سكان تلك البلاد الجميلة أن يتمتعوا بالعدل». وواضح أن ما قاله الأسقف توتو في محاضرته التي ألقاها في حفل تسلمه جائزة نوبل للسلام عام 1984م ينطبق تماماً على الكيان العنصري الصهيوني في فلسطين، وحيثما

وجدت العنصرية ونفثت سمومها. وحين نتأمل في هذا الارتباط بين السلام والعدل فلسفياً نجد أن السلام كقيمة مطلقة لا يمكن في الواقع أن يقوم - كما يقول كلود لوفور في ندوة اليونسكو تأملات فلسفية في أسس السلام - «إلا على المبدأ الذي مؤداه أن العلاقات بين البشر هي علاقات بين أطراف متساوين. وهذا يعني أن هذه القيمة لا تنفصل عن الحرية. كما يعني أن من الرياء الموافقة باسم السلام على أي صورة من صور استغلال الشعوب التي تحرم بدعوى حرية السوق وقوانينه من موارد أراضيها وترزح تحت حكم الاستبداد الصريح أو المقنع، ورياء أيضاً أن نوافق على أي نظام شمولي لا يعترف للأفراد والجماعات بحقوقهم الأساسية». فالعدل إذاً شرط لإخراج السلام من أزمته الحادة، وهو مفتاح للسلام الدائم.

إسهام الحضارة الإسلامية في بناء نظام عالمي عادل

إن واقع النظام العالمي يشير إلى أنه يعاني من أزمة قيم مستحكمة. وهو يؤكد أن الافتقار إلى قيم ومبادئ مشتركة يحكمها معيار واحد، يؤدي إلى تفاقم معاناة الإنسان المعاصر. وواضح أن بناء مستقبل زاهر للإنسانية يتطلب نهوضاً روحياً أخلاقياً، ونظاماً عالمياً عادلاً له أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتشريعية ويحكمه قانون أخلاقي.

أخلاق

حين ننظر فيما يمكن للإسلام - ديناً وحضارة - أن يسهم في «أخلاق كوكبية مشتركة»، نجد بداية أن كتابة المنزل «القرآن» حافل بالتعاليم الأخلاقية التي يمكن أن نستخلص منها دستوراً للأخلاق. وهذا ما قام به الشيخ محمد عبد الله دراز في أطروحته «الأخلاق في القرآن» التي نال عليها دكتوراه الدولة من السربون. وقد ميز الدكتور دراز في القانون الأخلاقي بين فرعي النظرية والتطبيق. وكشف في بحثه عن «الأخلاقية العملية» في القرآن عن ثلاث خصائص مجملها «أنها حفظت تراث الأسلاف ودعمته، وأنها وفقت بين الآراء المختلفة التي فرقت أخلاقهم، وأنها رفعت ذلك البناء المقدس وجملته حين

ضمت إليه فصولاً كاملة الجدة، رائعة التقدم ختمت العمل الأخلاقي».
ويوضح الشيخ دراز أن النظرية الأخلاقية كما يمكن استخلاصها من القرآن مقارنة بالنظريات الأخرى قديمها وحديثها تستند على فكرة الإلزام L'obligation، وفكرة المسؤولية، وفكرة الجزاء، وفكرة النية والدوافع، وأخيراً فكرة الجهد. وقد شرح باستفاضة هذه الأفكار الخمسة، بما لا يتسع مجال هذه الورقة لعرضه. وانتهى إلى تفصيل الأخلاق العملية كما جاءت في القرآن بعد أن بوبها إلى الأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الدولة، والأخلاق الدينية، وختم بإجمال الفضائل الإسلامية.

السلام والأمن

فيما يخص موضوع السلام والأمن Peace and Security نجد أن الإسلام يجعل السلام هدفاً يستحق أن نعمل لبلوغه، ويعتمد مبدأ أن السلام هو الأصل والقاعدة في العلاقات بين الإنسان ونفسه، فيما يسميه سيد قطب «سلام النفس» في كتابه «السلام العالمي والإسلام»، وبين الإنسان وأسرته، ثم مجتمعه، وصولاً إلى السلام العالمي. وينطلق هذا المبدأ من أن السلام هو أحد أسماء الله الحسنى فهو «السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر». ويقرر القرآن أن الله خلق الناس من ذكر وأنثى وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، ومن ثم ليتعاونوا على البر والتقوى في ظل السلام. وهو يدعو المؤمنين به إلى أن يقيموا علاقاتهم بالآخرين الذين لم يقاتلوهم ولم يخرجوهم من ديارهم على أساس من البرِّ والقسط. ويأمرهم ألا يعتدوا ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾، وأن يجنحوا للسلم ـ في حالة نشوب الحرب ـ إذا جنح المعتدي للسلم وكفّ عن عدوانه.

إن الإسلام في حثه على السلام يعترف بوجود الصراع، ويتخذ موقفاً منه نابعاً من التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. وهو ينطلق من هذا الاعتراف إلى توجيه الناس لكيفية إنهاء الصراع على مختلف الصعد، النفس والأسرة والمجتمع والاجتماع الإنساني العالمي. وقد فصّلت الحديث عن

موقف الإسلام من الصراع في كتابي «تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر». وأوضحت أن السلم هو الأصل حين يقام الميزان بالقسط، وأن القتال هو الاستثناء حين يستلزم الأمر مواجهة الطغيان والبغي بغير حق بفعل طغى في الميزان وشن عدوان. والقتال هنا «جهاد» ولردِّ الحقوق المغتصبة وقمع العدوان ونصرة المظلوم. وقد جاءت تعاليم الإسلام متضمنة توجيهات بشأن انتهاء الحرب ومعاملة الأسرى بتحريرهم، ومؤكداً على الوفاء بالعهد. كما عرضت في ذلك البحث لما كانت عليه ممارسة المبادئ الإسلامية في تاريخ الحضارة الإسلامية. وهو تاريخ حفل بكثير من الأمثلة الإيجابية لهذه الممارسة ولم يخل من أمثلة سلبية لها.

الأمن ـ في المنظور الإسلامي ـ نعمة من نعم الله على عباده، فهو سبحانه الذي يطعمهم من جوع ويؤمنهم من خوف. وهذا الأمن يتحقق في النفس الإنسانية بالإيمان بالله سبحانه، والصبر عند الابتلاء بالخوف والجوع ونقص في الأموال والثمرات، والسعي لاستتباب الأمن المجتمعي من خلال الالتزام بأنه دم «الآخر» وماله وعرضه «حرام»، ومن ثم الوصول إلى الأمن الجماعي العالمي. وبلوغ السلام ضروري لاستتباب الأمن، تماماً كما كان استتباب الأمن يجعل السلام راسخاً.

العدل الاقتصادي والاجتماعي

فيما يخص العدل الاقتصادي والاجتماعي Economic and Social Justice نجد أن الإسلام يؤكد على مبدأ العدل ويدعو إلى اعتماده حتى مع من نكره ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. وقد قرن الإسلام بين السلام والعدل، فهو في منظوره هدفان متلازمان. فأي نظام عام لا يقوم على العدل لا بد أن تولد فيه التوترات والصراعات التي تهز أركان السلام وتفقد الإنسان الأمن. وقد أوضح مجيد خدوري في كتابه «المفهوم الإسلامي للعدل» أن هذا ما يجعل العدل هو المفتاح للسلام الدائم. وهو يلاحظ ـ أن في القرآن الكريم حوالي مائة تعبير يفيد معنى العدالة باستخدام لفظ «العدل» مباشرة أو

ألفاظ «القسط» و«الميزان» و«النصيب». ومنها قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ وقوله ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾. والإسلام ينهى بقوة عن الظلم ويذكر خدوري «أن في القرآن أكثر من مائتي آية ضد الظلم بأشكاله وتتحدث عنه وعن «الإثم» و«الضلال» وما شابههما.

اختلفت مقاييس العدل من مكان لآخر ومن زمان لآخر بحسب النظام العام والمجتمع والمرحلة التاريخية. ونظرية الإسلام في الحكم تجعل الوحي مصدر العدالة ومقياسها. فالله سبحانه أوضح للإنسان ما هو عادل وما هو جائر. والإنسان مدعو لأن يكون عادلاً على مختلف الصعد، في السر والعلن. وقد حفل تاريخ الحضارة الإسلامية بأمثلة رائعة على إمكانية تطبيق هذه النظرية وفي السيرة النبوية بخاصة. ويقول خدوري «إن الرسول محمداً الذي كان يتميز بحس عميق للعدالة وجد الظلم والطغيان سائدين في مجتمعه، فسعى إلى إقامة نظام يسوده العدل.. وتعامل مع مشكلات عصره بالاستقامة والقسط والميزان وتصدى لأشكال التفرقة والأعمال غير الإنسانية السائدة.. وحرص وهو يسلّم بقيمة الشجاعة والفضائل الأخرى على أن يؤكد القيم الروحية ليمنع القسوة والشدة».

وقد أعطى الفكر الإسلامي مفهوم العدل حقه من البحث على مختلف الصعد السياسية والدينية والفلسفية والأخلاقية والشرعية والاجتماعية، ومن أمثلة ذلك ما كتبه ابن خلدون في مقدمته «في أن الظلم مؤذن بخراب العُمران»، وحديث ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» عن العدالة كفضيلة تتكامل مع الحكمة والعفة والشجاعة. وهو يقسم العدل إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به العباد من حق الله تعالى عليهم، والثاني ما يقومون به من حق بعضهم على بعض، والثالث ما يقومون به من حقوق أسلافهم. وقد أولى الفكر الإسلامي الحديث هذا الموضوع حقه.

إن مفهوم العدل في الإسلام ينطلق من رؤيته الكونية التي تؤكد أن التوازن يحكم الكون الذي خلقه الله سبحانه، فكل شيء «بحسبان»، ولا بد

من «الميزان» واعتماد «القسط» في الوزن (سورة الرحمن). وأبسط تحديد لهذا المفهوم هو «أن يحب المرء لأخيه ما يحبه لنفسه، وأن لا يرضى أن يصيب أخاه ما لا يرضاه لنفسه». وهكذا يبرز مقياس واحد للعدل يحفظ له روحه وجوهره، ويجنبنا ازدواج المقياس. كما أوضحت في كتابي «وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط».

حقوق الإنسان

فيما يخص موضوع حقوق الإنسان Human Rights نجد أن الإسلام يقرر بدايةً تكريم الله للإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، ويرسي من ثم «مبدأ كرامة الإنسان». وهو يحث على حفظ حقوق الإنسان في أجياله كلها عبر رحلة العمر، طفلاً وحدثاً وبالغاً أشده وشيخاً، وذكراً وأنثى. وكثير هي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تبين هذه الحقوق. وقد عني الفقهاء بشرحها وتبويبها، فتجمعت ذخيرة فقهية غنية. وكما عني الإسلام بحقوق الإنسان الفرد، نجد أنه قد عني بالحقوق الاجتماعية، وأرسى مبدأ التكافل الاجتماعي، محققاً توازناً في علاقة الفرد بالمجتمع. وقد جعل الإسلام «الزكاة» ركناً من أركانه، وحدد أوجه صرفها تطبيقاً لهذا التكافل.

الناس سواسية كأسنان المشط، ومبدأ المساواة هذا يجعل نظرية الإسلام إلى موضوع حقوق الإنسان منصرفة إلى الإنسان أينما كان على اختلاف لونه ولسانه وهويته. فلا عنصرية ولا تمييز. وهذا المبدأ متصل بمبدأ وحدة أصل البشرية في الإسلام. فالله خلق الناس جميعاً من ذكر وأنثى. و﴿كلنا لآدم، وآدم من تراب﴾.

لقد عني الفكر الإسلامي الحديث بالإسهام في الفكر الإنساني حول حقوق الإنسان، فشارك في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والوثائق الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وقام بشرحها وتأسيسها في حضارة الإسلام، ودعا إلى الالتزام بها نصاً وروحاً. وأبرز وثائق تاريخية تعطي أمثلة رائعة على التطبيق العملي لهذه الحقوق. ومنها «حلف الفضول» في آخر

القرن الميلادي السادس قبل بعثة الرسول ﷺ، و«صحيفة المدينة» بعد بعثته.

أثمرت هذه الدعوة إلى الالتزام بمواثيق حقوق الإنسان نصاً وروحاً في العالم الإسلامي، حركة متنامية للدفاع عن حقوق الإنسان وممارستها عملياً وحمايتها من الانتهاكات. وتنطوي تحت لواء هذه الحركة منظمات لحقوق الإنسان ومراكز بحث تستلهم الوحي الإلهي في ممارساتها ودراساتها. ومن هذه المنظمات المنظمة العربية لحقوق الإنسان التي نصت في نظامها الأساسي على احترامها للقيم الدينية. وقد تصدت هذه الحركة للتوعية بحق الحياة، وحق الكرامة (حماية العرض والسمعة، وحق الحرية ـ الفكرية والسلوكية والتبليغية ـ، وحق المساواة، وحق التمتع بالأمن، وحق الارتحال، والإقامة والسكن، وحق العدالة في التعامل وفي القضاء، والحقوق الاقتصادية من عمل وملكية، والحقوق العائلية، وحق التعليم والتربية، وحق الرعاية الصحية والاجتماعية، وحق «الأقليات» وحق اللجوء، وحق المواطنة، وحق الضمان الاجتماعي، والحقوق الأخلاقية من حق الجوار إلى حق الزمالة والعمل إلى حق الصداقة إلى حق المعلم إلى حق الأخوة الدينية إلى حق الشريك، كما رأينا في بعض المؤتمرات.

يولي الفكر الإسلامي المعاصر وحركة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي عناية خاصة لحقوق المرأة والطفل والشيخوخة. وقد أثمرت هذه العناية نظرات يمكن أن تسهم في معالجة أوضاع شاذة تتصل بهذه الحقوق في أنحاء مختلفة من عالمنا. ومثل على ذلك «رسالة إلى نساء العالم» التي وجهها عدد من المفكرين بمناسبة انعقاد مؤتمر المرأة العالمي في بكين عام 1995م، ومثل آخر يتصل بحق الطفل في أن ينشأ في أسرة ويعرف جذوره وانتماءه. ومثل ثالث يتصل برعاية الشيخوخة والحرص على الأسرة الممتدة.

خاتمة

هناك موضوعات أخرى مطروحة في عالمنا، يمكن للإسلام ديناً وحضارة أن يسهم فيها، مثل موضوع البيئة، وموضوع الهوية، وموضوع إيجاد

قيادة روحية فكرية كوكبية على صعيد شعبي. وقد عالجها كاتب هذه الدراسة في كتابه «تفاعلات حضارية وأفكار للنهوض». ولا يتسع مجال هذه الدراسة لتفصيل الحديث عنها. وما أحوجنا في ختامها إلى أن نؤكد على تنشيط حوار الحضارات، ونتواصى بالحق والصبر، ونلتزم الحكمة والموعظة الحسنة، ونعمل الصالحات ونستبق الخيرات.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية

سعيد حارب المهيري

تعتبر قضية حقوق الإنسان من القضايا التي تحظى باهتمام عالمي بالغ خاصة مع تزايد الحروب وانتشار الاضطهاد والتعصب والتفرقة العنصرية وتسعى البشرية جاهدة لأن الإنسان حقوقه الكاملة بغض النظر عن جنسه أو معتقده أو لونه، ولذا سعت دول العالم وشعوبه إلى إقرار هذه الحقوق والعمل على حمايتها وصيانتها، وقد أجمع العالم على ذلك من خلال إقراره للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام 1948م، والذي جاء في ديباجته «لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم. ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة. ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم؛ ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة المفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح. ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها. ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى

للوفاء التام بهذا العهد فإن الجمعية العمومية تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[1].

وإذا كان العالم قد اتفق على ذلك فإن المسلمين جزء من هذا الاتفاق لا يختلفون عن غيرهم من شعوب العالم في إقرار هذه الحقوق واعتمادها بل إن الشريعة الإسلامية سبقت ذلك من خلال نصوصها التي تدعو إلى حماية الإنسان والمحافظة على حقوقه إذ إن هذه الحقوق تنطلق من رؤية الإسلام للإنسان ذاته، حيث جعله الله سبحانه وتعالى في موطن التكرم فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[2].

فالله سبحانه وتعالى قد ميّز الإنسان عن بقية مخلوقاته وأكرمه ويسر له وسائط الانتقال ووفر له الرزق، ولذا فإن الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان لا تنطلق فقط من حق الإنسان وحده ولا مما تقرره المجموعة البشرية، ولكن تنطلق من إقرار الله سبحانه وتعالى لهذه الحقوق والطلب من المؤمنين الالتزام بها، بل فرض سبحانه وتعالى عقوبات دينية وأخروية على من يخالف ذلك ويتعرض للإنسان، ونلاحظ أن مفهوم (التكريم) الذي أشارت إليه الآية الكريمة لم يحدد فئةً معينةً لهذا التكريم كأن يكونوا من عنصر أو جنس أو لون معين، بل لم تشر الآية إلى عقيدة الإنسان وإنما أشارت إلى كونه إنسان (مكرم) لذاته الإنسانية، كما أن الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان تنطلق من كونه إنسان (مستخلفاً) من الله سبحانه وتعالى لعمارة الأرض، لقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، ولقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾[4].

---

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(2) سورة الإسراء، الآية 70.

(3) سورة البقرة، الآية 30.

(4) سورة الأنعام، الآية 165.

ولا شك أن من استخلفه الله سبحانه وتعالى وأكرمه يستحق من الحقوق ما يمكّنه من أداء هذه المهمة وهي عبادة وعمارة الأرض، أي بتنميتها وتطويرها واستثمارها بما يحقق الرفاه ويوفر حاجات الإنسان. وإلى جانب ذلك فإن فكرة حقوق الإنسان تنطلق من (التعبد) الذي يدين به المسلم لله سبحانه وتعالى فهو (يتعبد) باتباع أوامره واجتناب نواهيه، فإذا خالف ذلك استحق العقوبة الدنيوية والأخروية حتى ولو لم يكن لذلك أثر واضح على الآخرين، إذ إن من الحقوق الإنسانية أن تحفظ للإنسان كرامته وسمعته ومكانته، ولذا فلا يجوز للمسلم أن يحتقر الإنسان أو يهين كرامته أو يسيء إلى سمعته، بل نهى الإسلام عن سوء الظن لما لذلك من أثر على العلاقة بين البشر وكسر حق الإنسان في حفظ سمعته وكرامته فقد قال تعالى ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌۖ﴾[1].

وإذا كانت هذه الحقوق أمراً لازماً للإنسان في حياته العامة فإن العلاقات الدولية تمثل محوراً مهماً لحقوق الإنسان لا من حيث مشروعيتها باعتبارها الوسيلة الأساسية للتعاون بين الدول والمنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان فقط، بل لأن العلاقات الدولية ميدان واسع لممارسة هذه الحقوق وتطبيقها عملياً، بل إن العلاقات الدولية ميدان كذلك لخرق حقوق الإنسان إذ لم تقم هذه العلاقات على أسس سليمة، ولذا فإن أهمية العلاقات الدولية تأتي باعتبارها وسيلة تواصل بين الشعب خاصة في عصرنا الذي تعددت فيه طرائق التواصل السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وأصبح المرء يعيش أحداث العالم حال وقوعها، وأصبح الاعتماد المتبادل والتداخل بين الدول في علاقاتها صورة من صور التواصل الإنساني الذي يسعى لتحقيق كرامة الإنسان وحقوقه، وقد قامت العلاقات الدولية في الإسلام على مبدأ التواصل مع الآخرين فجاءت النصوص الشرعية لتؤكد مثلما أكدته الممارسات العملية للعهود الإسلامية المختلفة، قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾[2].

(1) سورة الحجرات، الآية 12.

(2) سورة الحجرات، الآية 13.

وقال تعالى ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

وقال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[2].

وقال تعالى ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[3].

فهذه الآيات تدل بعمومها على أن أصل العلاقة بين الشعوب والدول هو السلم، إذ إنها تقوم على التعارف «لتعارفوا» والتعارف لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال علاقات حسنة إذ إن العلاقات السيئة ليس فيها المعرفة المطلوبة وهي التي تؤدي إلى التواصل وتبادل المصالح بين الشعوب والدول، كما أن الآيات تدعو المؤمنين إلى الدخول في حالة سلمية شاملة ﴿ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾.

القسم الأول: مقومات حقوق الإنسان في الإسلام

وإذا كانت العلاقات الدولية هي التي تنظم العلاقات بين الدول أو المؤسسات ذات الشخصية القانونية كالمنظمات وغيرها، إلا أن أثر هذه العلاقات يمتد إلى الأفراد، لذا كان بحثنا هذا ينحو إلى بيان أثر هذه العلاقات على حقوق الأفراد (الإنسان)، من خلال ما تمثله هذه العلاقات وتأثيرها عليهم، ولعل من أهم ما يبرز في هذا الجانب، تلك المقومات التي تقوم عليها فكرة العلاقات الدولية في الإسلام ومن بينها:

---

(1) سورة الممتحنة، الآية 8.

(2) سورة البقرة، الآية 208.

(3) سورة النساء، الآية 90.

أولاً: الحرية

فالحرية مطلب أساسي للإنسان وللدول والشعوب، لأنه من خلالها يستطيع هؤلاء أن يعبروا عن آرائهم بصورة صحيحة كما أن من خلالها يتم ممارسة الدول الإنساني والدولي بصورة تحقق الأهداف المرجوة منها، والحرية عدا أنها مبدأ إنساني أصيل، فإنها مبدأ شرعي إسلامي، إذ رفضت الشريعة فكرة خضوع الإنسان لأي قوة مسيطرة عليه يخضع لها خضوعاً تاماً سوى خالقه سبحانه وتعالى، فالمسلم مطالب بالعبودية لله وحده، وبهذا انسلخ من كل عبودية أو قوة مهيمنة عليه، وهذا لا يتنافى مع فكرة النظام والقانون الذي يجب أن يلتزم به الإنسان المسلم، لأن هذا الالتزام إنما ينبع من المصدر الأساسي صاحب التشريع وهو الله سبحانه وتعالى فهو الذي يحدد له طبيعة هذا النظام أو القانون (التشريع) الذي يجب أن يخضع له لا لذاته ولكن استجابة لأمر الله، وما عدا ذلك فالإنسان حر من أي قيد.

ومن هنا فإن المجتمع الإسلامي لا يقبل السيطرة للقوى السياسية المتسلطة أو يقر بوجود الطاعة لها، بل إن العلاقة بين القوى السياسية وأفراد الشعب تنشأ من خلال التعاقد الشرعي الذي يسمى (البيعة) للحاكم أو السلطة السياسية ويخوله الشعب بذلك إدارة شؤونه وفقاً للضوابط الشرعية التي لا يمكن لأحد أن يدخل على أصولها تبديلاً أو تعديلاً وبهذا يتجاوز هذا المجتمع فكرة (الدكتاتورية) أو السيطرة المغتصبة، كما أن خضوع كلا الطرفين (الأفراد ـ السلطة) لمشروعية واحدة يقلل من حدة التدافع بين الطرفين كما يقلل من أسباب النزاع والخلاف بينهم. وإذا كانت الحرية مبدأ مهماً في حقوق الدول فالدول ناقصة السيادة، أو الدول المستعمرة (الخاضعة للاستعمار) أو التي تقع تحت الوصاية أو الحماية تفقد جزء من حريتها ولا تستطيع أن تمارس حقها في السيادة وإقامة العلاقة مع الآخرين وبذلك تفقد جزءًا من شخصيتها القانونية ومقومات وجودها. فإذا كانت الحرية حقاً للدول؛ فإن مبدأ حقوق الأفراد (الإنسان)، من المبادئ المهمة كذلك لأنها تصون له كرامته وتحقق متطلباته. ولقد أقرت الشريعة الإسلامية للإنسان كافة الحقوق

ورتبت على مخالفاتها زواجر ونواهي وعقوبات، فضمنت له حرية المعتقد وحرية الفكر وحرية الحياة وحرية التنقل والإقامة وحرية العمل وغيرها من صور الحريات الضرورية للإنسان، وتلتزم الدولة برعاية هذه الحقوق وتأمينها وحمايتها وعدم خرقها إلا بمسوغ تشريعي، فالدولة مسؤولة تجاه رعيتها للمحافظة على حقوقهم وحمايتها سواء كانوا من المسلمين أم من غيرهم، إذ إن مقياس تطبيق هذه الحقوق هو حق المواطنة فقط، ولا يفرق بين مسلم وغيره إلا ما كان متعلقاً بشأن ديني بحت، ولذا كان من واجبات الدولة تأمين الحماية والرعاية لأفرادها من المواطنين والمقيمين على أرضها لممارسة شعائرهم الدينية انطلاقاً من قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾[1]. وإذا كان من واجب المسلمين التعريف بدينهم (نشر الدعوة) فإن ذلك لا يعني حمل الآخرين (كرهاً) على اعتناق هذا الدين بل ترك الإسلام للإنسان حرية الاعتقاد، وجعل الله سبحانه وتعالى اختيار الإيمان بالإسلام أو بغيره مرتبط بحق الإنسان في الاختيار فقال تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[2] ويقول تعالى ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[3].

ولذلك لم يثبت أن النبي ﷺ أكره أحداً على الإسلام لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه[4]. كما تشير الروايات إلى أن النبي ﷺ لم يكره أحداً على الدخول في الإسلام سواء كان بعيداً عنه وفي منعة وقوة أو من كان مقدوراً عليه كالذين يقعون في الأسر أو الجرحى أو غيرهم، بل تشير الروايات إلى أكثر من ذلك فقد روي أن وفداً من نصارى نجران وفدوا إلى النبي ﷺ ودخلوا المسجد وحانت صلاتهم فقاموا يصلون في المسجد، فأراد الناس

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة يونس، الآية 99.

(3) سورة الكهف، الآية 29.

(4) أنظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 12؛ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 11؛ وابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 233.

منعهم فقال ﷺ دعوهم[1].

كما أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما ذهب إلى بيت المقدس ودخل كنيسة القيامة وتحدث مع البطريرك وأدركته فريضة الصلاة، فقام وصلى بباب الكنيسة منفرداً ولم يصل داخل الكنيسة حتى لا يقتدي المسلمون به[2].

وإلى جانب الحرية الدينية أقر الإسلام حرية التصرف والسلوك وجعل لذلك ضابط ومعيار من الضوابط النفسية الذاتية فقال عن نفس الإنسان ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[3]، أي ترك لها حرية اختيار الطريق السلم أو المنحرف ثم تتحمل بعد ذلك نتائج هذا الاختيار، لكنه منعه من التصرف بما يدخل عليه الضرر الجسدي أو الصحي، فمنعه عن تناول (الأضرار) كالمخدرات والمسكرات وكذا كل ما يمكن أن يؤذي صحة الإنسان أو جسده، كما منعه من التصرف بهذا الجسد فحرم عليه الانتحار أو الإجهاض (لغير سبب) لأن هذا الجسد ليس ملكاً للإنسان فيتصرف به وإنما هو منحة من الخالق وهو وحده صاحب الحكم والتصرف فيه، كما أعطى الإسلام للإنسان حرية إبداء الرأي ومناقشة كل فكرة يراها، خاصة إذا كانت تتعرض لجوانب من حياته الشخصية أو حياة المجتمع بل جعل ذلك من أفضل الأعمال إذا كان فيه رفع ظلم أو جور يقع على الفرد أو الجماعة ولذلك ذكر أن من أفضل الشهداء (رجل قام إلى إمام جائر فنصحه فقتله فدخل الجنة) أي أن يستخدم الكلمة لتغيير الظلم الذي يمارسه الحاكم الظالم، ثم يقتل (الرجل الناصح) فإنه يكون من الشهداء، وشرع لذلك مبدأً مهماً هو مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) للمحافظة على تطبيق الأحكام وللدفاع عن المظلومين والمضطهدين حتى لو ضحى الإنسان بنفسه في سبيل الدفاع عن الآخرين.

كما أعطى الإسلام للإنسان حق التقاضي العادل والمساواة أمام القانون

(1) محمد علي الحسن: العلاقات الدولية في القرآن والسنة، ص 267.
(2) المصدر السابق.
(3) سورة الشمس، الآية 8.

دون النظر إلى أسباب التفرقة بين الأفراد وجعل مسؤولية الدولة ضمان هذا الحق فقال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[1]، ويقول تعالى ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾[2].

ويروي البخاري عن رسول الله ﷺ أنه قال «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته...»[3]، وجاء كذلك قول النبي ﷺ «ما من إمام يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون حاجته وخلته ومسكنته».

وهكذا نجد أن مبدأ الحرية أحد المبادئ التي أقرها الإسلام للإنسان بحقوقها وضوابطها وضماناتها من أجل حفظ كرامة الإنسان وحمايته.

ثانياً: المساواة

يقرر الإسلام مبدأ المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات انطلاقاً من رؤية الإنسان الذي كرمه وفضله على بقية خلقه ومرجعية ذلك أن النفس الإنسانية نفس واحدة، وأن عوامل التفرقة بينهم يجب أن لا تؤثر على هذه الوحدة الإنسانية، فاللون والجنس والمعتقد والفكر أسباب لا تؤثر في إنسانية الإنسان، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[4].

ولذا فإن مبدأ المساواة من أهم المبادئ الإسلامية التي تقوم عليها

---

(1) سورة النساء، الآية 58.

(2) سورة المائدة، الآية 42.

(3) جامع الأصول، ج 4، ص 444.

(4) سورة النساء، الآية 1؛ وانظر في تفسير الآية، ابن العربي: أحكام القرآن، ج 4، ص 142؛ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 2؛ والنووي: مختصر صحيح مسلم، ص 473.

حقوق الإنسان، بل يقوم عليها البناء الاجتماعي الإسلامي، ولا شك أن تقرير مبدأ المساواة يقضي على عوامل الصراع التي يمكن أن تنشأ بين الدول أو الأفراد، ولا يجعل الإسلام الدين (الإسلام ذاته) سبباً لفرض التفرقة بين الناس، بل يجعل من الاختلاف والتنوع سبباً للوحدة الإنسانية كما مر في الآية ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ أما حين يختل هذا المعيار فإن الانتماء لدين أو لقبيلة أو لعنصر أو لجنس أو لون يكون سيئاً لدى البعض ليشعل نار الحرب والصراع مع الآخرين، وهذا ما يشهده العالم اليوم في كثير من مواقفه إذ تدفع أسباب الاختلاف إلى نشوب الصراعات العرقية أو الدينية كما يحدث في البوسنة والهرسك وكسوفوا والهند والمنطقة الكردية وبوروندي ورواندا وجنوب المكسيك وإيرلندا وغيرها من بؤر التوتر في العالم. لكن الفهم الحقيقي لمبدأ المساواة الإنسانية يمكن أن تلتقي عليه كافة المذاهب والطوائف والأديان والأعراق والأجناس وهذا ما قرره الإسلام منذ نشأته، فقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ قال: «إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[1].

ولذا رفض النبي ﷺ إجراء مفاوضة مع وفد قريش الذي جاء للتباحث معه واشترط الوفد منع بعض المسلمين من حضور المفاوضة لأن بعضهم كان من العبيد السابقين (بلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وصهيب الرومي)، أو لأن بعض المشركين كانوا من فئات اجتماعية ينظر إليها (الوفد القرشي) بنظرة دونية، وامتنع لذلك النبي ﷺ عن إجراء هذه المفاوضة وقبول شرط الوفد القرشي لأن في ذلك تقليلاً من إنسانية هؤلاء وحرمان من حقوقهم الإنسانية[2]. ويقرر النبي ﷺ تلك الحقوق من خلال الرجوع إلى مبدأ المساواة والوحدة الإنسانية، فقد قال عليه الصلاة والسلام «كلكم بنو آدم، وآدم من تراب، ولينتهينّ قوم يفخرون بآبائهم أو ليكونن أهون على الله من

---

(1) النووي: رياض الصالحين، ص 52.
(2) انظر في ذلك، الشنقيطي: أضواء البيان، ج 6، ص 432؛ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 390.

الجعلان»[1].

يدل ذلك على احتقار الدعوات القائمة على التفرقة فقد وصفها النبي ﷺ بالـ (الجعلان ـ جمع جعل)[2]، فكأن من يدعو إلى هدم مبدأ المساواة أو الوحدة الإنسانية شأنه شأن هذه الحشرة. لذلك يقرر الإسلام تساوي الناس في الحقوق والواجبات في مختلف ميادين الحياة، فهم متساوون أمام القضاء، إذ ارتكبوا جرماً أو مخالفة ويرفض النبي ﷺ إلغاء حكم قضائي عن امرأة سرقت لأنها من قبيلة ذات مستوى اجتماعي رفيع (مخزومية) بل يقرر أنه مستعد لتطبيق القانون والنظام حتى على ابنته فاطمة رضي الله عنها، ويقرر أن الناس متساوون أمام القضاء لا فرق بين رفيع ووضيع مبرراً ذلك بقوله «إنما أهلك الذين كانوا من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»[3].

فجعل النبي ﷺ عدم المساواة من أسباب زوال الأمم وانهيارها أمام القضاة والقانون ويتساوى في ذلك الناس جميعاً بما فيهم الحاكم؛ فهذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقف ـ وهو الخليفة ـ أمام القاضي في قضية ملكية درع رفعها ضده رجل يهودي، ويحكم علي الخليفة لصالح ذلك الرجل، ولم يجعل الخليفة من مكانته أو منزلته أو دينه سبباً للتفرقة بينه وبين خصمه، بل يغضب عندما يسمع القاضي يناديه بكنيته قائلاً (يا أبا الحسن) ويقول لخصمه (أيها الرجل)، فيقول علي رضي الله عنه للقاضي، والله ما سويت بيني وبين خصمي إذ كنيتني ولم تكنه، فهو يطالب المساواة مع خصمه حتى في نداء الأسماء!![4].

ويجعل الإسلام ظلم الآخرين من الجرائم التي يستحق عليها أشد العذاب في الآخرة فيقول عليه الصلاة والسلام «إن الظلم ظلمات يوم

---

(1) الألوسي: روح المعاني، ج 26، ص 164.
(2) الجعل: نوع من الحشرات ينفر منها الناس.
(3) العسقلاني: فتح الباري، ج 12، ص 87.
(4) أنظر: الكاندهلوي: حياة الصحابة، ج 2، ص 234.

القيامة»[1]، ويقول في الحديث القدسي الذي يرويه عن ربه «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا».

ويساوي الإسلام بين الناس في تولي الوظائف العامة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية «فإن عدل ـ الحاكم ـ عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما، أو موافقة في بلد، أو مذهب، أو طريقة أو جنس، كالعربية، والفارسية، والتركية والرومية، أو غير ذلك، فقد خان الله ورسوله ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى ﴿لا تخونوا الله والرسول﴾»[2].

وروي أن النبي ﷺ قال «من قلد رجلاً عملاً على عصابة (مجموعة من الناس) وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه، فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنين»[3].

ورب أحد يقول إن المعنيين بهذه المساواة هم المسلمون وحدهم دون سواهم لأنهم المخاطبون بالأحكام الشرعية والخطاب القرآني والسنة النبوية، لكن ثبت أن المساواة حق لازم للناس بغض النظر عن دينهم، فقد تكرر لفظ ﴿يا أيها الناس﴾ كثيراً في القرآن، وهو لفظ يشمل الناس جميعاً، كما أن الأدلة الأخرى تثبت أن المقصود جميع الناس، فقد روى أبو داوود في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال «ألا من ظلم معاهداً (غير المسلم) أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه (خصمه) يوم القيامة»[4].

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يأمر خلفاءه بذلك.. بقوله «أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ﷺ خيراً أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفوا فوق طاقتهم»[5].

---

(1) العسقلاني: فتح الباري، ج 5، ص 12.
(2) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 11.
(3) المصدر السابق، ص 5.
(4) جامع الأصول، ج 3، ص 258؛ وانظر أبو يوسف: كتاب الخراج، ص 135.
(5) أبو يوسف: الخراج، ص 71.

وبهذا تقرر أن مبدأ المساواة هو أحد المبادئ التي تقوم عليها حقوق الإنسان في الإسلام.

ثالثاً: العدل

العدل صفة مهمة ولازمة لكل جانب من جوانب الحياة، وهي في العلاقات الدولية ألزم وأهم لما في هذه العلاقات من اختلاف وشقاق يؤدي - أحياناً - إلى الظلم وضياع الحقوق أو البغي والطغيان وتجاوز الحد، لذلك يأتي العدل ليعيد الأمور إلى نصابها ويعطي كل ذي حق حقه. والعدل في العلاقة مع الآخرين أمر مهم لاستقرار الدولة ونظامها السياسي، ولمكانتها بين الدول والأمم.

والشريعة الإسلامية لا تنظر إلى العدل كمصلحة ذاتية، أو مسألة داخلية بحيث يكون العدل قائماً على المصالح التي يكسبها المسلمون من علاقاتهم بالآخرين، أو أن يكون العدل بين المسلمين أنفسهم، وما عداهم فلا عدل لهم، بل العدل في الإسلام مسألة شاملة للمسلمين ولغيرهم... للصديق منهم والعدو. ولذلك نجد القرآن الكريم يؤكد على هذه المعاني فيقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[1].

وقال صاحب: «المنار وينبغي أن يكون المسلمون بمثل هذه الهداية أعدل الأمم وأقومهم بالقسط، وكذلك كانوا عندما كانوا مهتدين بالقرآن».

وإذا كانت هذه الآية تأمر المؤمنين بأن يكونوا عادلين حتى مع أنفسهم أو والديهم أو الأقربين، فإن الله سبحانه تعالى يأمرنا بالعدل مع الخصوم، وأن لا تكون العداوة سبباً لميلنا عن الحق أو لظلمهم، فالظلم محرم حتى مع الأعداء... قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ

(1) سورة النساء، الآية 135.

بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

قال الفخر الرازي: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين: إنها عامة.. والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم، بل اعدلوا فيهم وإن أساءوا إليكم وأحسنوا إليهم وإن بالغوا في إيحاشكم»[2]. وقال الجصاص: «تضمن الأمر بالعدل على المحقق والمبطل، وحكم بأن كفر الكافرين وظلمهم لا يمنع من العدل عليهم»[3].

ولم يكن الخطاب القرآني ليتوقف عند قضية واحدة من قضايا العدل، كالعدل مع الأعداء، وإنما جاء الخطاب شاملاً بحيث يصبح العدل حالة دائمة في المجتمع الإنساني، وإذا كان العدل أظهر في جانب دون غيره كالحكم بردّ الأمانات والعدل مع الأعداء إلا أن الجوانب الأخرى تدخل في العدل لأنه أمر إلهي شامل.. قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[5]. قال ابن جرير الطبري: «إن الله يحب المنصفين الذين ينصفون الناس ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم، فيبرون من برهم ويحسنون إلى من أحسن إليهم»[6].

وتكررت الآيات القرآنية التي تأمر بالعدل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ

(1) سورة المائدة، الآية 8.
(2) الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج 11، ص 180.
(3) الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 397.
(4) سورة النحل، الآية 90.
(5) سورة الممتحنة، الآية 8.
(6) ابن جرير الطبري: جامع البيان، ج 28، ص 96.

﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

ويسجل أحد المستشرقين إقراره وإعجابه بالعدل الإسلامي حين يقول: «ومما يتفق مع هذه الروح التي تنطوي ضمن حسن معاملة عمر لرعاياه من أصحاب الديانات الأخرى، ما أثر عن عمر من أنه أمر أن يعطى مجذومون من النصارى من الصدقات، وأن يجرى عليهم القوت. وهو لا ينسى الذميين حتى في آخر وصاياه، إذ عهد إلى من يخلفه بما ينبغي القيام به في هذا المنصب السامي، فقال: أوصيه بذمة الله وذمة رسوله أن يوفي لهم بعهدهم، وألا يكلفوا إلا طاقتهم»[2].

ويأمر خليفة المسلمين رجلاً ليس منهم بل يخالفهم في العقيدة أن يقتص من أمير مسلم لأنه اعتدى عليه، فعن أنس بن مالك قال: «كنا عند عمر بن الخطاب إذ جاءه رجل من أهل مصر فقال: يا أمير المؤمنين هذا مقام العائذ بك! قال: ومالك؟ قال: أجرى عمرو بن العاص الخيل بمصر فأقبلت فرس لي فلما رآها الناس قام محمد بن عمرو فقال: فرسي ورب الكعبة، فلما دنا مني عرفته فقلت: فرسي ورب الكعبة، فقام يضربني بالسوط، ويقول: خذها وأنا ابن الأكرمين: قال: فوالله ما زاد عمر على أن قال: اجلس، ثم كتب إلى عمرو: إذا جاءك كتابي هذا فأقبل وأقبل معك بابنك محمد. قال: فدعا عمرو ابنه، فقال: أأحدثت أنت جناية؟ قال: لا، قال: فما بال عمر يكتب فيك؟ قال: فقدما على عمر. قال أنس: فوالله إنا لعند عمر بمنى إذا نحن بعمرو وقد أقبل في إزار ورداء، فجعل عمر يلتفت هل يرى ابنه، فإذا هو خلف أبيه فقال: أين المصري؟ فقال: ها أنا ذا. قال: دونك الدرة اضرب ابن الأكرمين. قال: فضربه حتى أثخنه. ثم قال: اجعلها على صلعة عمرو فوالله ما ضربك إلا بفضل سلطانه. فقال: يا أمير المؤمنين لقد ضربت من ضربني، فقال أما والله لو ضربته ما حلنا بينك وبينه حتى تكون أنت الذي تدعه، يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم

(1) سورة الأنعام، الآية 152.

(2) توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ص 73.

أحراراً؟ ثم التفت إلى المصري. فقال: انصرف راشداً فإن رابك ريب فاكتب لي»[1].

رابعاً: السلام العالمي

السلام العالمي مبدأ عظيم جاء الإسلام ليقره ويحدده على منهج جديد.

فالإسلام لا ينظر إلى السلام العالمي نظرة جزئية بل ينظر إليه نظرة شمولية في كل جوانبها، فمن حيث الأرض والمساحة الجغرافية نجد أن الإسلام لا يحدد أرضاً معينة تعيش في سلام بل يقرر أن السلام يجب أن يسود العالم أجمع وذلك لأن دعوة الإسلام دعوة عالمية، قال تعالى مخاطباً نبيه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

أما من حيث البشر فلم يفرق الإسلام بين المسلمين وغيرهم في السلام، بل جعل السلام حقاً للجميع يتمتع به في ظل حماية دائمة. قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[3].

فهو يطلب من المسلمين أن يدخلوا في السلم، وذهب بعض العلماء والمفسرين إلى أن المقصود بالخطاب، الذين آمنوا بالأنبياء جميعاً فهي دعوة للبشرية جمعاء إلى الدخول في السلم»[4].

وإذا كان هذا هو البعد البشري للسلام العالمي في الإسلام، فإن البعد الزمني لا يتوقف عند فترة زمنية محدودة بل يتجاوز ذلك إلى أي زمان فالمسلمين مطالبون بأن يكون لهم دور إيجابي في السلم العالمي.

هكذا تكون النظرة الإسلامية الشاملة للسلام العالمي. فالإسلام في طبيعته الكلية في النظرة إلى الحياة لا يجزئ السلام، ولا ينشده في حقل

---

(1) ابن الجوزي: تاريخ عمر بن الخطاب، ص 119.

(2) سورة الأنبياء، الآية 107.

(3) سورة البقرة، الآية 208.

(4) رشيد رضا: تفسير المنار، ج 2، ص 258.

مفرد من حقول الحياة، وإنما يجعل السلام كله وحدة، ويحاول تحقيقه في كل حقل، ويربط بينه وبين الفكرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان بذلك تصبح كلمة (السلام) التي يعنيها الإسلام ذات دلالة أعمق وأشمل.

والشريعة ترفض فكرة الحرب لذاتها، وتجعل الحرب وسيلةً لهدف محدد، وجعلت السلام فضيلةً تسعى لها، بخاصة إذا كان في هذا السلام نصرة المظلوم وحفظ حقوق الناس من حرية المعتقد والتملك وغيرها من الحريات الفردية والجماعية.

فنصرة المظلوم وحماية الناس من الظلم هدف تسعى له الشريعة الإسلامية، ولذا نجد رسول الله ﷺ يشارك ـ قبل البعثة ـ في حلف التقت عليه قريش من أجل نصرة المظلوم، فقد ذكر ابن هشام أن قبائل من قريش تداعت «إلى حلف» فاجتمعوا له في دار عبد الله بن جدعان لشرفه وسنه، فكان حلفهم عنده: بنو هاشم وبنو المطلوب، وأسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب، وتيم بن مرة، فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمته قريش بذلك حلف الفضول[1].

وقد حضر هذا الحلف رسول الله ﷺ، وأقره بإعطاء الشرعية له بعد البعثة حين قال عليه الصلاة والسلام فيما يرويه ابن إسحاق قال: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً، ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أُدعى به في الإسلام لأجبت»[2]. وبذلك وضع رسول الله ﷺ الأسس الأولى للتعاون بين المسلمين وغيرهم لنصرة المظلوم ورد العدوان وهذا لب ما تقوم عليه دعوة السلام العالمي في الإسلام.

إن السلام العالمي في الإسلام هو السلام الذي يعيش فيه الناس جميعاً في أمن وطمأنينة وسلام دائم دون تفريق بينهم لجنس أو لون أو نسب، في

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 122.
(2) المصدر السابق، ص 124.

حرية تمكنهم من الاختيار. والسلام في الإسلام قائم على:

1 ـ المساواة بين الدول والأفراد على أساس الحقوق والواجبات، فالشريعة تقر للناس حقوقهم وتطلب منهم أن يؤدوا واجباتهم من خلال ما يتم الاتفاق عليه بينهم دون أن تعطي لأي دولة حقاً لا يعطى لغيرها!! وتقر الشريعة الإسلامية:

(أ) عدم التدخل في شؤون الدول الأخرى.

(ب) الاستقلال السياسي للدول، فلكل دولة الحق في ممارسة سيادتها وشؤونها الداخلية والخارجية، ويمنع العدوان على الآخرين بدون سبب أو للسيطرة والاستغلال.

2 ـ الشريعة الإسلامية لا ترفض قيام المنظمات الدولية ـ من خلال المواثيق والمعاهدات ـ لحفظ السلام العالمي ولكنها تشترط لهذه المنظمات أن تكون مستقلة عن سيطرة أي قوة من القوى كما تلتزم بتحقيق السلام ونصرة المظلوم والحفاظ على الأمن والسلام العالمي، وأن يكون لديها من الإمكانيات ما يمكنها من تحقيق ذلك.

3 ـ الأمن المشترك الذي تسعى له الشريعة الإسلامية مع غيرها يهدف إلى ضمان الأمن والاستقرار الداخلي، فعدم التدخل في الشؤون الداخلية يأتي في مقدمة ما تسعى الاتفاقيات والمعاهدات التي يعقدها المسلمون مع المجموعات والدول الأخرى.

4 ـ كما أن اجتماع الدول الإسلامية مع بعض الدول في رقعة جغرافية واحدة يجعلها تسعى إلى أن تشترك مع غيرها في حماية هذه المنطقة من الاعتداء عليها من قبل القوى الخارجية.

ولذا فقد سعى الرسول ﷺ إلى تنظيم مسألة الأمن مع القوى الأخرى التي كانت تسكن المدينة عندما بدأ الخطوات الأولى في تأسيس الدول الإسلامية. وكان اليهود أبرز المجموعات الموجودة في المدينة حال تأسيس الدولة الإسلامية، ولذلك فقد خصهم الرسول ﷺ ببنود خاصة في الوثيقة التي أقامها

بين المسلمين من جهة واليهود من جهة أخرى. فقد كان اليهود يشاركون المسلمين في المدينة ولذا وجب أن تنظم معهم العلاقة بشكل عام والأمن بشكل خاص لأنهم كانوا يقفون من الدعوة الإسلامية موقف العداء، ولذا أراد الرسول ﷺ أن يأمن جانبهم فنص في الوثيقة على أن «من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم،.. وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،.. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب،.. وإذا دعوا (أي اليهود) إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله[1].

ويتبين من خلال هذا العهد أن الرسول ﷺ قد جعل جزءًا من مسؤولية الأمن على اليهود لأنهم يعيشون في المدينة ويتمتعون بالاستقرار والطمأنينة فيها، ولذا يجب عليهم أن يساهموا في حفظ أمنها من جانبهم سواء تعرض هذا الأمن لاعتداء منهم أم من القوى الخارجية ويبدو ذلك من خلال النص الصريح (وأن بينهم النصر على من دهم يثرب).

ولم تتوقف معاهدات الأمن المشترك التي عقدها الرسول ﷺ على اليهود وحدهم بل تجاوزت ذلك إلى القبائل المجاورة للمدينة.

ولذا عقد الرسول ﷺ معاهدة (عدم اعتداء) مع (بني ضمرة)، ومع قبيلة (جهينة) التي كانت تسكن سيف البحر الأحمر وكانت منطقتهم طريقاً للقوافل القادمة أو المتجهة إلى الشام[2].

---

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 106؛ وانظر محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية، ص 41.

(2) السهيلي: الروض الأنف، ج 3، ص 28.

خامساً: الالتزام بالعهود والمواثيق

ويأتي التزام العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية بالعهود والمواثيق انطلاقاً من واجب شرعي يدعو إليه الإسلام ألا وهو الوفاء بالعهد.

وقد حثّ القرآن الكريم على الالتزام بالعهود فقال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[1].

قال ميمون بن مهران: «من عاهدته وفِ بعهده مسلماً كان أو كافراً فإنما العهد لله تعالى»[2].

وقال الطبري: «يقول الله تعالى ذكره وأوفوا بميثاق الله إذا واثقتموه، وعقده إذا عاقدتموه فأوجبتم على أنفسكم حقاً لمن عاقدتموه به وواثقتموه عليه»[3].

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[4]. قال القرطبي: «إلا أن يستنصروكم على قوم بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروا عليهم ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»[5]. وقال الشوكاني: «فلا تنصروهم ولا تنقضوا العهد الذي بينكم وبين أولئك القوم حتى تنقضي مدته»[6]. وعلى هذه الأسس الثابتة من الأوامر الإلهية بالالتزام بالعهود والمواثيق قامت العلاقات الإسلامية ونظمت علاقاتها سواء كانت هذه العلاقة بين الأفراد أم الدول والشعوب، وقد بين ذلك المصطفى ﷺ

---

(1) سورة النحل، الآية 91.
(2) الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج 2، ص 107.
(3) الطبري: جامع البيان.
(4) سورة الأنفال، الآية 72.
(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 57.
(6) الشوكاني: فتح القدير، ج 2، ص 329.

من خلال سيرته العملية، فقد كان مثالاً للالتزام بالعهود والمواثيق قولاً وفعلاً، ولو أدى ذلك لضياع مصلحة يجنيها المسلمون من نقض العهود؛ فهو ﷺ كان يقدم الوفاء والالتزام بالعهود على المصالح الذاتية، فقد روى الإمام أحمد، عن أبي رافع عن أبيه عن جده أبي رافع: «بعثتني قريش إلى النبي ﷺ فلما رأيت النبي ﷺ وقع في قلبي الإسلام فقلت يا رسول الله لا أرجع إليهم فقال: «إني لا أخيس العهد ولا أحبس البرد، ارجع إليهم فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع»[1].

وروى الإمام أحمد في مسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: ما خطبنا رسول الله ﷺ إلا قال: لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»[2]. أي أن الأمانة والعهد يرجعان طاعة الله عز وجل في أداء حقوقه وحقوق عباده كأنه لا إيمان ولا دين لمن لم يف بعهد الله بعد ميثاقه ولا يؤدي أمانته بعد حملها»[3].

وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى سعد بن أبي وقاص يقول له: «إن لاعب أحد منكم أحداً من العجم بأمان أو قرفه بإشارة أو بلسان وكان لا يدري الأعجمي ما كلمه به، وكان عندهم أماناً فأجروا له ذلك مجرى الأمان. وإياكم والضحك، والوفاء الوفاء فإن الخطأ بالوفاء بقية، وإن الخطأ بالغرة التهلكة، وفيها وهنكم وقوة عدوكم وذهاب ريحكم وإقبال ريحهم. واعلموا أني أحذركم أن تكونوا سيفاً على المسلمين وسبباً لتوهينهم»[4].

وكتب عمر رضي الله عنه إلى عتبة بن غزوان: «أعزب الناس عن الظلم واتقوا واحذروا أن يدال عليكم لغدر منكم أو بغي فإنكم إنما أدركتم بالله ما أدركتم على عهد عاهدكم عليه، وقد تقدم إليكم فيما أخذ عليكم فأوفوا بعهد

(1) الإمام أحمد بن حنبل: المسند، ج 6، ص 8؛ وانظر أبو داود: عون المعبود، ج 7، ص 437.
(2) المصدر السابق، ج 14، ص 118.
(3) المصدر السابق.
(4) الطنطاوي: أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر، ص 284.

الله وقوموا على أمره يكن لكم عوناً وناصراً»[1].

وكتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الاشتر النخعي: «إن عقدت بينك وبين عدوكم عقداً أو ألبسته منك ذمة، فحط عهدك بالوفاء وراع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد اجتماعاً عليه مع تفرق أهوائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، فلا تغدرن بذمتك ولا تخيسنّ بعهدك»[2].

وقد روى أبو داود في سننه قال: «كان بين معاوية وبين الروم عهد، وكان يسير نحو بلادهم حتى إذا انقضى العهد غزاهم، فجاء رجل على فرس أو برذون وهو يقول: الله أكبر الله أكبر وفاء لا غدر، فنظروا فإذا عمرو بن عبسة»[3] فأرسل إليه معاوية فسأله، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من كان بينه وبين القوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ إليهم على سواء، فرجع معاوية»[4].

وحين ننظر إلى موقع العهود والمواثيق في الشريعة الإسلامية نجد أن الإسلام يوفي بالمواثيق والعهود ويجعل الوفاء بها من «أصول الشريعة، فيحترم العهود والمواثيق التي تعقد في دائرة الحق، والتي تحقق العدل وتنصر المظلوم، وتعين على نوائب الحق ولو كان من قوم غير مسلمين، لأنها عدل والعدل لا يعرف الزمان والمكان، ولا الجنس والألوان، ولا يختص بالعقائد والأديان، وإن يتعبد بذاته وحقيقته»[5].

---

(1) محمد حمدي عاشور: خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص 139.
(2) ابن أبي الحديد: نهج البلاغة، ص 621.
(3) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 5.
(4) المنذري: مختصر سنن أبي داود، ج 4، ص 63.
(5) محمد الصادق عرجون: الموسوعة في سماحة الإسلام، ج 1، ص 342.

القسم الثاني: حقوق الإنسان في العلاقات الدولية وقت السلم

السلم هو الحالة الطبيعية للعلاقات الدولية، إذ من خلاله يتم توثيق هذه العلاقات وتقويتها وتقرير الحالة التي تسود الأطراف المشتركة في هذه العلاقات وقد تحدثنا سابقاً عن مكانة السلام العالمي وموقف الشريعة الإسلامية منه، وسنتحدث في هذا القسم عن موقع حقوق الإنسان في العلاقات الدولية والأفراد الذين توجه لهم هذه الحقوق ومدى تأثير ذلك حيث إن أثر العلاقات السلمية يمتد إلى جميع أفراد المجتمع، إلا أن حديثنا ليس عن عموم الأفراد وإنما عن الأشخاص الذين يرتبطون بالعلاقات الدولية مباشرة كالسفراء واللاجئين السياسيين وغيرهم... ومن ذلك:

أولاً: حقوق السفراء

تعارفت الشعوب والدول على احترام السفراء والرسل والمبعوثين وحفظ حقوقهم كاملة غير منقوصة، على الرغم مما كان يمارسه بعض الملوك والحكام من خرق لهذه الحقوق وإهانة للسفراء والرسل في بعض الأحيان وما ذلك إلا ليعامل الآخرون سفراءهم بهذا الاحترام والتقدير، فالسفير أو الرسول لا يمثل نفسه وإنما يمثل من أرسله وبعثه فإذا لحقت به إهانة أو ظلم فكأنما لحقت بمن أرسله وبعثه.

وإذا كانت الشعوب والدول قد تعارفت على احترام السفراء والرسل وعدم التعرض لهم، فإن الشريعة الإسلامية قد أعطت للسفراء من الحقوق ما يمكنهم من أداء مهمتهم وجعلت أمر السفراء واحترامهم ومساعدتهم في أداء مهامهم من الواجبات الضرورية على المسلم، فنهت عن التعرض لهم أو إيذائهم بل أمر بإكرامهم وتقديرهم، ومن يطلع على سيرة الرسول ﷺ يجد النموذج الحي لهذه التعاليم، فقد كان عليه الصلاة والسلام يكرم السفراء ورؤساء الوفود الذين يأتون إليه ويعاملهم بما يستحقون من التقدير والاحترام حتى يؤدوا مهامهم ويعودوا إلى أوطانهم مطمئنين. ومن أهم هذه الحقوق:

1 ـ الإعفاء من الرسوم المالية:

يعفى السفراء والرسل والمبعوثون من الرسوم المالية التي تؤخذ من غير المسلمين، كما يعفون من الضرائب التي تفرضها الدولة قياساً على ذلك، كالرسوم الجمركية وغيرها، إلا أن يكون المال الذي مع السفير للتجارة وليس لحاجته الشخصية.

قال أبو يوسف: «ولا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم، ولا من الذي قد أعطي أماناً عشر، إلا ما كان معهما من متاع التجارة، فأما غير ذلك من متاعهم فلا عشر عليهم فيه»[1].

وقال ابن قدامة: «ولا يؤخذ منهم من غير مال التجارة، فلو مر بالعاشر منهم منتقل ومعه أمواله أو سائمة لم يؤخذ منه شيء»[2].

وقال الشربيني من الشافعية: «لا يؤخذ شيء من حربي دخل دارنا رسولاً»[3]. ومن هذا يتبين أن السفير أو الرسول لا تؤخذ منه الرسوم المالية التي تفرضها الدول الإسلامية وفي ذلك تيسير لأداء مهمته.

وإلى هذا الرأي ذهب فقهاء القانون الدولي العام، حيث قرروا إعفاء السفير من الضرائب التي تفرضها الدول على المقيمين على أرضها إلا أنهم اشترطوا أن تتم المعاملة بالمثل، وهو مبدأ قديم قبل أن يتم تنظيم العلاقات الدولية في شكلها القانوني، فكانت الدول تعفي السفراء والمبعوثين لديها من دفع الرسوم والضرائب إذا عاملت الدول الأخرى سفراءها بمثل هذه المعاملة، إلا أن هذا الأمر تم تنظيمه في العصور المتأخرة من خلال القانون الدولي العام الذي يقرر إعفاء «المبعوث الدبلوماسي من أداء الضرائب الشخصية والعوائد المحلية مهما يكن نوعها، إلا ما كان منها مقرراً مقابل خدمات فعلية يستفيد منها كعوائد الإنارة والحفر وما شابه ذلك»[4].

---

(1) أبو يوسف: الخراج، ص 366.

(2) ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 519.

(3) الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 247.

(4) حامد سلطان: القانون الدولي العام 180.

2 ـ حسن المعاملة:

فالسفير يجب أن يعامل بأحسن معاملة لأنه لا يمثل نفسه وإنما يمثل دولته ومن أرسله، لذلك تحرص الدول على تكريم السفراء الذين يفدون إليها للدلالة على احترامها وتقديرها لرؤسائهم وملوكهم ودولهم.

وتبدو مظاهر التكريم وحسن المعاملة من خلال احترام السفير والحفاوة التي يستقبل بها وحسن القبول لما يحمل من رسالة أو يعمل من أجله.

وقد عُرف عن المسلمين الكرم وحسن معاملة الضيوف عامة والسفراء خاصة، وكان النبي عليه الصلاة والسلام قدوة في ذلك. فقد روى الإمام أحمد أن رسول الله ﷺ أكرم سفير قيصر ـ ملك الروم ـ حين جاء إليه في تبوك وقال «إنك رسول قوم وإن لك حقاً، ولكن جئتنا ونحن مرملون، فقال عثمان بن عفان أنا أكسوه حُلّةً صفورية، وقام رجل من الأنصار على ضيافته»[1].

فهذا يبين لنا مدى تكريم الرسول ﷺ وصحابته الكرام لسفراء الدول الأخرى، فعلى الرغم مما كانوا فيه من مشقة السفر والخروج إلى تبوك، إلا أن الرسول ﷺ أكرم رسول قيصر، وأحسن وفادته.

وتمتلئ صفحات التاريخ الإسلامي بصور مما كان يحظى به السفراء والرسل الذين يفدون إلى الدولة الإسلامية من تقدير واحترام وحسن معاملة، فقد كانت الدولة الإسلامية تستعد وتتهيأ لاستقبالهم بكل صور الزينة والجمال، وتهيئ لهم أسباب الراحة والتكريم أثناء إقامتهم في الدول الإسلامية.

يذكر ابن الفراء «أن رسولاً لبعض ملوك الفرس ورد على هشام بن عبد الملك. قد كان أعد له وحشد»[2]، أي حشد لاستقبالهم بمظاهر الهيبة والعظمة.

(1) الإمام أحمد بن حنبل: المسند، ج 4، ص 75.

(2) ابن الفراء: رسل الملوك، ص 37.

إلى جانب هذا التكريم وحسن المعاملة، كان السفراء يحظون بمعاملة خاصة وتكريم يليق بهم عند مقابلتهم للخلفاء والأمراء[1].

وقد أخذت الدول في العصور المتأخرة بنظام السفراء وحسن معاملتهم وعدم التعرض لهم بالإساءة أو الظلم ووضعت لذلك قوانين وأنظمة تحدد أسلوب التعامل مع السفراء وطريقة استقبالهم وتقديمهم لأوراق اعتمادهم وبيان المهمة التي جاءوا من أجلها، وهو ما يعرف بنظام المراسم أو (البروتوكول) حيث تتم إجراءات معينة عند استقبال السفراء[2].

3 ـ الحرية الشخصية:

فللسفير أو الرسول أو المبعوث الحق في ممارسة حريته الشخصية بما لا يخالف الأحكام المتبعة في البلاد الإسلامية، كما لا ينبغي للسفير المسلم مخالفة القوانين المطبقة في الدول التي يوفد إليها، ولذا فإن للسفير في الدول الإسلامية الحرية الكاملة لممارسة حقوقه الشخصية، ومن ذلك:

(أ) حرية العقيدة والعبادة:

فالسفراء والمبعوثون لا يلزمون باعتناق دين الدولة التي وفدوا إليها، ولهم الحق في الالتزام بدينهم وممارسة شعائرهم بما لا يخل بالنظام الإسلامي. ولهم ما دون ذلك من حرية الممارسة لعقيدتهم الدينية وعبادتهم في أماكن خاصة بهم.

أما القانون الدولي العام فلم يشر إلى مسألة حرية العقيدة والعبادة للسفير لأنه لا يتعرض للمسائل الدينية أو لا يفاضل بين الناس أو يصنفهم بحسب أديانهم، ولهذا فقد ترك حرية العقيدة للسفير أو الرسول يختار ما يناسبه في ذلك، كما ترك حرية إقامة الأماكن الدينية التابعة للسفارة للقانون الداخلي ينظمها كيف يشاء، وبما يحقق مصلحة الدولة.

---

(1) لمزيد من التفصيل، أنظر صلاح الدين المنجد: النظم الدبلوماسية، ص 38.

(2) أنظر فؤاد واكد: السلوك الاجتماعي والدبلوماسي، ص 350.

(ب) حرية الإقامة والتنقل:

فهي من مستلزمات عمل السفير أو الرسول، لأنه لا يستطيع أن يؤدي عمله إلا إذا توافرت له الحرية الكاملة في الإقامة والتنقل، بل إن الدول تسعى إلى تأمين إقامة الرسل والسفراء من خلال توفير أماكن الإقامة أو مساعدتهم في السعي للحصول على هذه الأماكن، كما أن أغلب الدول تسمح للسفراء بحرية التنقل داخل الدولة وخارجها، وتسهل المرور في مراكز الحدود ونقاط التفتيش وتعفيهم من تأشيرات الدخول أو الإقامة وذلك تسهيلاً لأعمالهم وحفظاً لكرامتهم.

(ج) حرية المشاركة في الحياة الاجتماعية:

فالسفير أو الرسول أو المبعوث يحتاج إلى المشاركة في الحياة الاجتماعية في الدولة الموفد إليها، بل إن هذه المشاركة تساعده على أداء عمله وتحقيق مهمته. فعلاقاته الاجتماعية مع المسؤولين وكبار الموظفين في الدولة الموفد إليها تيسر له حسن أداء مهمته وتعينه في ذلك، ولذا يحرص السفراء والرسل على هذه المشاركات حتى يتعرفوا على المجتمع الذي يعملون فيه.

كما أن هذه المشاركة جزء من أداء مهمة السفير، خاصة السفراء الذين يقيمون في الدول الأخرى لفترات زمنية طويلة، فإن مهمتهم لا تقتصر على تحقيق الأهداف السياسية التي بُعثوا من أجلها، بل تشمل العمل على تعريف الشعوب والدول التي أرسلوا إليها بدول السفراء ويمكن أن يتحقق ذلك من خلال المشاركات الاجتماعية خاصة في العصر الحديث ـ حيث أصبح لوسائل الإعلام والتوعية أثر في العلاقات السياسية فيمكن للسفير أن يستفيد من ذلك في التعريف بدولته.

(د) حرية الاتصال:

للسفير أو الرسول أو المبعوث الحرية التامة للاتصال بدولته أو أي مؤسسة تابعة لها في الخارج كالسفارات والقنصليات لأخذ التعليمات منها

«لأن عمل الدبلوماسي لا يمكن أن يتم من دون الاتصال بحكومته أو تلقي التعليمات منها»[1].

ولقد تعارفت جميع الدول قديماً وحديثاً على إعطاء السفراء والرسل والمبعوثين الحرية التامة في الاتصال بدولهم وتلقي التعليمات منها سواء كان هذا الاتصال شخصياً بسفر السفير إلى دولته وتلقي التعليمات منها، أو بالوسائل الأخرى كالرسائل والاتصالات الحديثة، أو إرسال أحد أعضاء السفارة إلى دولته أو استقبال مبعوثيها الذين يحملون التعليمات للسفير.

وقد عرف المسلمون هذا الحق للسفراء فأعطوا السفراء الذين يفدون إلى الدولة الإسلامية الحرية التامة في العودة إلى بلادهم أو إلى من أوفدهم لتلقي التعليمات منه، فقد كان الرسول ﷺ يسمح لسفراء قريش ومندوبيها في صلح الحديبية أن يعودوا إليها ليتلقوا التعليمات منها ونقل ما تمّ من التفاوض بينهم وبين الرسول ﷺ، ولم يكن يمنع هؤلاء السفراء من الاتصال بقريش[2].

وقد عرف المسلمون هذا الأمر في عهودهم المختلفة فقد كانت حرية السفير مصونة في اتصاله بدولته أو من بعثه لتلقي التعليمات منه أو التباحث معه في أي شأن.

ثانياً: الحصانة الدبلوماسية

يعتقد كثير من الباحثين - في العلاقات الدولية - أن الحصانة الدبلوماسية أو تأمين الرسل والمبعوثين، قد ظهر مع التطور الذي طرأ على أساليب العلاقات الدولية في العصور المتأخرة حيث اتفقت الدول على إعطاء الرسل والسفراء والمبعوثين الحماية والرعاية الكاملة، والواقع أن بعض هؤلاء الباحثين يُعذر في ذلك لأنه لم يطلع على النظام الإسلامي في العلاقات الدولية.

---

(1) فاضل زكي: الدبلوماسية، ص 163.

(2) أنظر محمد أحمد باشميل: صلح الحديبية، ص 177.

وتقوم فكرة الحصانة على إعطاء الأمان والحماية وعدم التعرض للسفير أو الرسول أو المبعوث في نفسه أو ماله أو أهله، وقد تجاوزت الحصانة شخص السفير أو المبعوث إلى أشخاص آخرين في البعثة الدبلوماسية كالعاملين في السفارة من رعاياها، وكذلك حصانة مبنى السفارة أو البعثة الدبلوماسية وحصانة بعض مستلزمات عملها كالحقيبة الدبلوماسية والبريد والاتصالات الهاتفية وغيرها من وسائل العمل في البعثة وكذلك إعطاء الحصانة للعاملين في السفارة لأنهم لا يستطيعون أن يؤدوا مهمتهم وأعمالهم إلا إذا توافرت لهم الحصانة والرعاية الكاملة، كما أن الإسلام يرى في قتل السفراء غدراً لا يجوز للمسلمين أن يتصفوا به بحال.

فقد روى الإمام أحمد عن نعيم بن مسعود قال «سمعت رسول الله ﷺ حين قرأ كتاب مسيلمة الكذاب قال للرسولين: فما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال من أرسلنا، فقال رسول الله ﷺ: لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما»[1].

وروى الإمام أحمد أيضاً عن أبي رافع عن أبيه عن جده أبي رافع قال: «بعثتني قريش إلى النبي ﷺ، فلما رأيت النبي ﷺ وقع في قلبي الإسلام؛ فقلت: يا رسول الله لا أرجع إليهم! قال: إني لا أخيس العهد ولا أحبس البرد، ارجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع»[2].

ومن هذه الأدلة يتبين لنا مدى اهتمام الإسلام بالحصانة الدبلوماسية والحرص على تأمين حقوق السفراء والرسل والمبعوثين، وجعل هذه الحماية واجباً شرعياً لا على الإمام وحده وإنما على المسلمين جميعاً فلا يجوز لهم التعرض للسفير أو المبعوث بأذى أو سوء تصرف، لأن الحصانة ليست متعلقة بالحاكم وحده، وإنما هي واجب على كل مسلم.

وقد استمرت معاملة المسلمين للسفراء على المنهج الذي رسمه

(1) الإمام أحمد بن حنبل: المسند، ج 14، ص 62.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 8.

الرسول ﷺ، وسار الخلفاء من بعده على هذا المنهج ولم تسطر صفحات التاريخ يوماً أن المسلمين قد غدروا بسفير أو مبعوث، بل يشهد التاريخ أنهم كانوا مثال الالتزام بحماية السفراء، فهذا سفير للملك (ليون Leon) وكان أحد رجال الدين عندهم بعثه ملكه إلى الخليفة العباسي (المأمون) «ولما قابل المأمون نطق بعبارات نابية كلها مدح وتعظيم للملك ليون ومملكته، وقذف وسب في المأمون، وبعد الترجمة العربية للخطبة التي ألقاها المبعوث أشار المأمون إلى المبعوث بأن يشرح موضوع مهمته وهو يبتسم دون أن يلحق به أذى»[1].

وتحدد الشريعة الإسلامية أنواع الحصانات التي تعطى للسفير ومنها:

1 ـ الحصانة الشخصية:

وهي الحماية والأمان الشخصي الذي يتمتع به السفير أو المبعوث أو الشخص الدبلوماسي فالإسلام يقر لهؤلاء الحماية التامة، فلا يجوز التعرض لهم بالأذى أو القتل أو المنع من أداء مهمتهم سواء كان هذا التعرض من أجهزة الدولة الرسمية أو من عامة المسلمين بل يجب على الإمام أن يمنع آحاد المسلمين أو عامتهم من التعرض لهم[2].

2 ـ الحصانة القضائية:

وتعني عدم خضوع السفير أو الدبلوماسي عامة للولاية القضائية للدولة الموفد إليها وفي هذه الحصانة يختلف الفقه الإسلامي عن القانون الدولي الذي يعطي للسفير أو المبعوث حصانة قضائية، فالشريعة الإسلامية تنظر إلى السفير على أنه إنسان يجب أن يحاسب على تصرفاته، بل إنه لا يليق به وهو بهذه الصفة أن يرتكب الجرائم والمخالفات، ولذلك فالفقه الإسلامي يقرر مسؤولية السفير أو الرسول أو المبعوث أو أي دبلوماسي عن بعض ما يرتكبه

(1) عبد العزيز سرحان: قانون العلاقات الدبلوماسية، ص 18.
(2) أنظر الكاساني: بدائع الصنائع، ج 7، ص 107؛ والشيرازي: المهذب، ج 2، ص 278.

من تصرف مخالف للشريعة الإسلامية.

وقد اختلف الفقهاء في الجرائم والمخالفات التي يرتكبها السفير في الدولة الإسلامية.. إلى آراء:ـ

(أ) ذهب أبو حنيفة إلى التفريق في الجرائم التي يرتكبها السفير أو المبعوث، فإذا ارتكب جريمة من جرائم التعدي على حقوق الأفراد كالغصب والقتل والقذف وغيرها من الحقوق المتعلقة بالأفراد فإنه يخضع للعقوبة ويقام عليه الحد. أما إذا ارتكب جريمة ليس فيها اعتداء على حقوق العباد وإنما تتعلق بحق الله أو الحق العام كالزنا وشرب الخمر والسرقة فلا تُقام عليه العقوبة.

(ب) لكن فريقاً من الفقهاء ذهب إلى إعفاء السفراء والمبعوثين وغيرهم من الدبلوماسيين من العقوبات التعزيرية وإقامة الحدود التي وردت النصوص الشرعية بها.

يقول الشيخ/ محمد أبو زهرة «أما بالنسبة للعقوبات، فنقول: إن هناك عقوبات غير مقدرة في الكتاب والسنة إذ لم يرد بها نص شرعي بل يتولى ولي الأمر تقدير العقاب فيه أو يترك تقديرها للقاضي المختص، وتسمى هذه العقوبات تعزيرية وهذه يصح أن تدخل في ضمن حصانة الممثلين السياسيين، لأن تقديرها من حق ولي الأمر، ولكن يجب أن يكون عقاباً تطبقه دولة الممثل، أما العقوبات المقدرة بنص قرآني وهي الحدود والقصاص فيصح الترخيص في الحدود التي ليس للعباد حق فيها أو حق الله فيها غالب»[1].

ثالثاً: اللجوء السياسي:

اللجوء السياسي وسيلة لحماية المضطهدين والمطاردين لأسباب سياسية، حيث يؤدي بقاؤهم في بلدانهم الأصلية لتعرضهم للسجن أو التعذيب أو القتل

(1) محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، ص 73.

أو الحرمان من ممارسة الحقوق السياسية والمدنية، ولذا تعارفت الدول فيما بينها على توفير الحماية للجوء السياسي حتى يستطيع أن يعيش بمأمن، وأن تتوفر له كافة سبل الحياة وممارسة حقوقه. وقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ، بل سبقت الشريعة الإسلامية غيرها من الأنظمة في إقرار مبدأ اللجوء السياسي وإعطاء اللاجئ حقوقاً عدة، وقد أشارت الأدلة على مشروعيته، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وقد وردت في السنة النبوية نصوص وأفعال تدل على وجوب اللجوء السياسي لمن طلبه في البلاد الإسلامية ومن ذلك:ـ

ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن سليمان بن صرد عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «إذا أمنك الرجل على دمه فلا تقتله»[2].

وفي حديث آخر «المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم»[3]، وفي رواية «يجير على أمتي أدناهم»[4].

وأقر النبي ﷺ إجارة أم هانئ بنت أبي طالب حين أجارت أحد المشركين.

وروي عن علي رضي الله عنه أنه أتاه رجل من المشركين فقال إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء الأجل لسماع كلام الله تعالى أو لحاجة، قتل؟ قال: لا، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[5].

ومن الأمثلة الرائعة التي يمكن أن نعتبرها صورة ـ مبكرة ـ من صور

---

(1) سورة التوبة، الآية 6.

(2) الإمام أحمد: المسند، ج 6، ص 394.

(3) البيهقي: السنن، ج 9، ص 94.

(4) العسقلاني: فتح الباري، ج 6، ص 373.

(5) أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج 4، ص 44.

اللجوء السياسي في التاريخ الإسلامي، هجرة المسلمين إلى الحبشة، فحين ضاقت بهم أرجاء مكة وبغى عليهم سادتها وطغاتها، واضطهدوا وعذبوا في دين الله، جاءهم الفرج من الله بالأمر بالهجرة إلى الحبشة، قال ابن إسحاق: فلما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء، قال لهم «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة وفراراً إلى الله بدينهم فكانت أول هجرة في الإسلام»[1].

حقوق اللاجئ السياسي:

لقد أعطت الشريعة الإسلامية اللاجئ السياسي حقوقاً هي الحقوق التي أقرتها بعد ذلك الاتفاقات الدولية المنظمة لشؤون اللاجئين السياسيين، ومن ذلك:ـ

1 ـ حق الحماية والرعاية من الدول الإسلامية: فإذا لجأ شخص أو مجموعة أو أهل إقليم صغير إلى الدولة الإسلامية وقبلت لجوءه وآمنته فعليها حمايته من أي اعتداء داخل الدولة، فلا يجوز قتله أو استرقاقه أو فرض الجزية عليه، لأن حكم اللجوء أعطاه الحماية لنفسه وماله.

وقال ابن قدامة: «إن الأمان (حق اللجوء) إذا أعطي أهل الحرب حرم قتلهم ومالهم والتعرض لهم»[2]. والحماية التي يتمتع بها اللاجئ السياسي لا تقتصر عليه وحده بل تشمل أولاده الصغار وزوجته، لأن الأولاد الصغار والزوجة أتباع اللاجئ، فهو الذي يملك التصرف بشأنهم ويملك الولاية عليهم، ولذا فإنهم لا يستأمنون لأنفسهم وإنما يستأمن لهم وليهم.

---

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 280.

(2) ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 396.

وقال الشيباني: «وإن قالوا ـ أي المستأمنين ـ أمنونا على ذرارينا فأمنوهم على ذلك فهم آمنون وأولادهم، وأولاد أولادهم، وإن سفلوا من أولاد الرجال»[1].

وعند الشافعية، يدخل في الأمان المستأمن وأهله بلا شرط إذا كان الإمام هو الذي أعطى الأمان[2].

ويرى بعض الفقهاء أن تأمين الحماية للمستأمن تكون أثناء إقامتهم في البلاد الإسلامية إذا وقع عليهم اعتداء، أما خارجها فلا تتولى البلاد الإسلامية الدفاع عنهم، إلا أن فريقاً آخر من الفقهاء يرى أن الدولة الإسلامية يجب أن تدافع عن اللاجئين السياسيين من أي عدوان يقع عليهم سواء كان من الداخل أو الخارج لأنهم في أمان المسلمين ورعايتهم، وتجب حمايتهم مطلقاً ما داموا قد حصلوا على الأمان (اللجوء)[3].

والذي نراه أنه يجب على الدولة الإسلامية حماية اللاجئين السياسيين (المستأمنين) من أي اعتداء يقع عليهم ما داموا يقيمون في الدولة الإسلامية لأن الله تعالى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾[4].

ومعنى (أجره) أي أمنه، والأمان هنا مطلق ولم يحدد بجهة، وإذا كان مطلوب من المسلمين تأمين اللاجئ إلى أن يصل إلى مأمنه، فمن باب أولى تأمينه أثناء إقامته في البلاد الإسلامية، فإذا غادرها مغادرة نهائية فعند ذلك لا يجب على الدولة الإسلامية حمايته.

2 ـ عدم تسليمه لمن طلبه: اللاجئ السياسي إنما جاء إلينا فاراً بنفسه طالباً لحمايتنا، فلا ينبغي أن نسلمه لمن طلبه، لأن ذلك غدر وخديعة ولا

(1) الشيباني: شرح السير الكبير، ج 1، ص 327.
(2) أنظر الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 238.
(3) أنظر الشيباني، ج 2، ص 64.
(4) سورة التوبة، الآية 6.

تجوز في الإسلام، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك حين قال «لكل غادر لواء ينصب يوم القيامة بغدرته»(1).

وقد نص الفقهاء على وجوب نصرة المستأمنين ما داموا في دارنا، بل ذهبوا إلى ما هو أكثر من ذلك حين قرروا أنه لا يجوز مفاداة المستأمن بالأسير المسلم لدى غير المسلمين، حتى لو طلب أهل الحرب ذلك إلا بموافقة المستأمن ورضاه، كما لا يجوز تسليمه إلى الدولة التي تطلبه «حتى لو هددونا بقتالنا إذ لم نسلمه إليهم، لأن المستأمن في أماننا ويبقى آمناً عندنا حتى يبلغ مأمنه، فتسليمه غدر بأماننا لا رخصة فيه فلا يجوز»(2).

كما أنه مخالف لنص الآية الكريمة ﴿فأبلغه مأمنه﴾ ولا شك أن تسليمه لمن يطلبه أو يزيد ضرراً به لا يعتبر إبلاغاً للمأمن بل مخالفة للأمر الشرعي.

وبهذه المعاني السامية يتبين موقف الإسلام من اللاجئ السياسي، فأي دولة تضحي بعلاقاتها مع الآخرين بل تعرض نفسها لخطر القتال مقابل حماية شخص أو مجموعة أشخاص!! إن في هذا الموقف رداً على المدعين الذين يزعمون أن الإسلام لم يعرف قواعد العلاقات الدولية، وأن علاقات المسلمين بغيرهم ليست سوى قتال دائم من أجل السيطرة والغلبة!!

وهذا الرأي الذي نقرره إنما يكون بشأن اللاجئ السياسي الذي فر بنفسه من ظلم وقع عليه أو لسبب ديني أو سياسي، أما الذين يلجأون إلى الدولة الإسلامية، وقد ارتكبوا جرائم يحاكم عليها القانون في دولهم أو تعتبر جرائم تعاقب عليها الشريعة الإسلامية كالقتل والسرقة والاغتصاب... وغيرها من الجرائم، فهؤلاء لا ينطبق عليهم حكم اللجوء السياسي، بل هم مجرمون يجب تسليمهم لمحاكمتهم في دولهم.

3 ـ حق ممارسة العمل: اللاجئ السياسي في الدولة الإسلامية يحق له

---

(1) العسقلاني: فتح الباري، ج 6، ص 383.
(2) عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، ص 118.

القيام بالأعمال التجارية والوظيفية والمهنية وغيرها...

قال الشيباني: «المستأمن في دارنا لا يمنع أن يتجر في دار الإسلام في أي نواحيها شاء»[1].

ولا شك أن حرية العمل التي يتمتع بها المستأمنون يتبعها حرية التجارة فيجوز لهم القيام بالأعمال التجارية التي تكسبهم قوتهم، كما أن لهم تولي الوظائف والأعمال العامة والخاصة.

4 ـ للاجئ السياسي (المستأمن) حرية التنقل في الدولة الإسلامية والإقامة فيها حيث شاء.

5 ـ يتمتع اللاجئ السياسي في الدولة الإسلامية بجميع حرياته الشخصية، فيجوز له الزواج والطلاق وكذلك حرية العقيدة والتملك وغير ذلك... من الحريات الشخصية.

فلا يجوز حمل اللاجئ السياسي في الدولة الإسلامية على تغيير دينه بالإكراه لقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[2].

وإذا كان غير المسلم الذي يقيم في الدولة الإسلامية إقامة دائمة، يتمتع بحرية العقيدة، فإن اللاجئ السياسي الذي يقيم بصفة مؤقتة من باب أولى.

6 ـ من حق اللاجئ السياسي في الدولة الإسلامية أن يستخدم المرافق العامة في الدولة كوسيلة المواصلات وأماكن العلاج والتعليم والأماكن العامة، لأن ذلك من متممات إقامته في الدولة الإسلامية، كما أن إعطاءه حق اللجوء السياسي يستلزم توفير احتياجاته العامة التي ذكرت في حدود الاستخدامات العامة وبما لا يلحق الضرر بالآخرين.

---

(1) الشيباني: مصدر سابق، ج 4، ص 1584.
(2) سورة البقرة، الآية 256.

رابعاً: حماية الأقليات:

يطلق على المجموعات التي تنتمي إلى دولة أخرى غير الدولة التي تقيم فيها اسم «الأقليات». وقد اعترف القانون الدولي والتنظيمات الدولية بالأقليات كمجموعات بشرية لها حقوق، فالأقلية «مبدأ يقصد به الأقلية القومية (National Minority) وهي ذلك الجزء من سكان الدولة الذين ينتسبون إلى أصل قومي يختلف عن الأصل القومي الذي يتحدر منه غالبية هؤلاء السكان»[1].

ولم ينظر التعريف الدولي إلى الأقليات الدينية كوضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، كذلك وضع المسلمين في الدول غير الإسلامية، وكذا وضع الأقليات الدينية في الدول الأخرى نظرة خاصة متميزة بها باعتبارها أقلية لا تختلف عن السكان الأصليين من حيث الانتماء العرقي وإنما تختلف عنهم من حيث الاعتقاد الديني، وكان اتجاه واهتمام القانون الدولي بالأقليات القومية (العرقية) يقوم على التصور القانوني على أساس التفريق العرقي أو العنصري للأقليات.

ولذلك فإن الحديث عن الأقليات الدينية يأتي ـ في القانون الدولي ـ ضمن الأقليات العنصرية، على الرغم من الاختلاف الكبير بين الانتماء العرقي والانتماء الديني. بينما التفريق في الشريعة الإسلامية يقوم على أساس الاختلاف الديني، مع بقاء الانتماء القومي (أو العرقي) لكل فئات الأمة والدولة الإسلامية، حيث تضم هذه الدولة قوميات وانتماءات عرقية مختلفة.

والواقع أن القانون الدولي على الرغم من عدم تمييزه للأقليات الدينية، إلا أنه حفظ لهذه الأقليات حقوقاً وواجبات من خلال المعاهدات والاتفاقيات التي أبرمتها الدول بشأن تنظيم وضع الأقليات «فبعد الحرب العالمية الأولى أخذت الدول الكبرى المتحالفة زمام المبادأة في الدعوة إلى وجوب التقيد

---

(1) إسماعيل صبري عبد الله: العلاقات السياسية الدولية، ص 106.

بالتزامات دولية تضمن حسن معاملة الأقليات وتحول دون اضطهادها أو حرمانها من حقوقها وتطلعاتها الإنسانية المشروعة، سواء أكانت هذه الأقليات عرقية أم لغوية أم دينية. وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه فعلياً في صورة معاهدات خاصة وقعتها بعض الدول الأوروبية التي عاشت فيها مثل تلك الأقليات، كما شارك في التوقيع عليها الدول المتحالفة نفسها، وكذلك فقد صدرت بعض إعلانات تقر بحقوق الأقليات، وكان ذلك شرطاً أساسياً من شروط انضمام بعض الدول إلى عصبة الأمم[1].

كما أعطى القانون الدولي للدول الحق في حماية الأقليات التي تتبع دولة من الدول وتقيم في دولة أخرى واعتبر أنّ «ممارسة الحماية الدبلوماسية في هذه الحالة تمثل دون أي جدل حقاً من حقوق الدولة»[2].

وقد أردنا أن نستدل بهذه النصوص القانونية على أن الإسلام لا يختلف عن غيره من النظم حين يقر حق الدولة الإسلامية في حماية رعاياها، كما أنه لا يخالف الفطرة البشرية حين يعطي للدول حق حماية رعاياها بخاصة حين يضطهدون أو يتعرضون للظلم والبطش والعدوان.

والشريعة الإسلامية تقر بحقوق الأقليات، سواء أكانت أقليات دينية أم عرقية وتمنع الاعتداء عليهم أو اضطهادهم لهذه الأسباب بل إن الإسلام يذهب إلى وجوب مناصرة الأقليات المضطهدة حتى تستطيع الحصول على حقوقها المشروعة حتى ولو أدى ذلك إلى الدخول في حرب مع القوى المعتدية على هذه الأقليات المضطهدة، فقد قال تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 109.
(2) جيرهارد فان دوغلاس: القانون بين الأمم، ج 1، ص 240.
(3) سورة النساء، الآية 75.

فإذا وقع ظلم على أي أقلية مضطهدة أو مستضعفة دون تحديد لجنسها أو لونها أو دينها فقد جاءت الألفاظ عامة (مستضعفين، رجال، نساء، ولدان)، ولم تحدد هويتهم، إذ إن قضيتهم الأساسية هي وقوع الظلم عليهم (أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) ـ إذا وقع ذلك ـ جاز للمسلمين أن يدافعوا عنهم بشتى الوسائل حتى بالحرب، وقد دخل النبي ﷺ في حلف الفضول الذي عقد قبل الإسلام، وقال بعد ذلك: «لو دعيت إليه مرة أخرى لدخلت»، وقال: «إن الإسلام لا يزيده إلا شدة» لما في هذا الحلف من التعاقد على نصرة المظلوم.

وقد يرى البعض أن هذا يعتبر تدخلاً مشروعاً في الدول الأخرى ـ أحياناً ـ إذا كان له ما يبرره، خاصة في العصر الحديث حيث وجدت المشروعية الدولية من خلال الأمم المتحدة التي تدخلت (بالقوة) في بعض مناطق العالم مثل البوسنة والهرسك ورواندا وبوروندي والصومال وغيرها من الدول.

واليوم ندرك أهمية مساندة الأقليات المضطهدة في كثير من مواقع العالم ونشعر أن العالم إذا لم يتحرك لتوفير الضمانات الكاملة لنيل هذه الأقليات كافة حقوقها فإن العالم يكون قد أسهم في اضطهاد هذه الأقليات بطريقة غير مباشرة.

القسم الثالث: حقوق الإنسان في العلاقات الدولية وقت الحرب

يعتبر الإسلام حالة الحرب حالة استثنائية وليست طبيعية في العلاقات بين الدول، ولذا يقدر هذه الحالة بقدرها ويحدد أحكامها التي تحفظ للإنسان ـ حتى المقاتل ـ حقوقه، ولا يسمح بتجاوز تلك الحدود أو التعدي فيها، يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

---

(1) سورة البقرة، الآية 216.

ولذلك فإن الإسلام حين شرع الحرب لم يشرعها ظلماً أو اعتداءً على الآخرين أو لسفك دمائهم، وإنما شرعها رداً للعدوان، لقوله تعالى ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[1].

ويقول تعالى ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾[2].

ويقول تعالى ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[3].

ويروي البخاري أن رسول الله ﷺ قال «لا تَمنَّوا لقاء العدو وسلوا الله العافية»[4].

وبهذا يقرر الإسلام قاعدة مهمة وهي أن مشروعية الحرب لا تنطلق إلا من حالة رد العدوان التي يمكن أن يقع على الدول ولحماية الأفراد والممتلكات، ولنصرة المظلومين والمضطهدين، أما غير ذلك فلا يقره الإسلام، ولا يجيزه، ولهذا يرفض الإسلام أن تكون أسباب الاختلاف بين البشر سبباً لإعلان الحرب والقتال بينهم سواء أكان الاختلاف في اللون أم الجنس أم المعتقد على الرغم مما يُنسب إلى الإسلام من القول بذلك، فقد قرر فقهاء الإسلام أن «كفر الكافر لا يبيح دمه» أي أن الاختلاف بسبب الدين لا يعد مبرراً للحرب، يقول ابن الصلاح: «إن الأصل هو إبقاء (الكافرين) غير المسلمين وتقريرهم، لأن الله سبحانه وتعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليُقتَلوا، وإنما يبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم، إلا أن ذلك ليس جزاءً على كفرهم فإن الدنيا ليست دار جزاء، بل الجزاء في الآخرة فلم يبق لنا

(1) سورة البقرة، الآية 190.
(2) سورة البقرة، الآية 194.
(3) سورة المائدة، الآية 2.
(4) العسقلاني: فتح الباري، ج 6، ص 156.

أرب (سبب) في قتلهم، وحسابهم على الله تعالى. . وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجز أن يقال: «إن الأصل قتلهم»[1].

وقد أكدت الأدلة الشرعية على أن الإسلام لم يأت لحمل الناس على الدخول فيه أو يحاربهم لأجل عقائدهم لقوله تعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[2]. أما ما جاء من الأدلة التي تشير إلى مشروعية الحرب، فإنها محمولة على أن الحرب شرعت للدفاع عن الدولة والسيادة وعن أفراد المجتمع.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحرب تقدر بقدرها، ولا يسمح الإسلام بتجاوز حدودها الضرورية لتشمل غير المحاربين، وهم من يسمونهم اليوم بالمدنيين، لأن هؤلاء لم يباشروا الحرب ولم يعينوا عليها بصورة مباشرة، ولذلك تقرر الشريعة الإسلامية أن غير المحاربين لا يقتلون ولا يؤسرون ولا يعتدى عليهم ولا على أموالهم، وتشير كتب الفقه والأحكام والسير إلى ذلك في مواقع متعددة منها، فتارة يشار إليهم بلفظ «غير المحاربين» وتارة يشار إليهم بصفاتهم مثل «الشيوخ، والنساء والأطفال والرهبان والمعاقين والفلاحين والعمال. . وغيرهم» ولعل مرجع ذلك أسباب تاريخية حيث إن الرجال جميعاً كانوا يقاتلون في الحروب ولا يتخلف عن ذلك إلا أصحاب الصفات السابقة، لأن تلك المرحلة التاريخية لم تشهد الجيوش المتخصصة والمتفرغة للأعمال العسكرية كما هي الحالة في هذا الوقت وإنما كان جميع السكان من الرجال هم (عسكريون) أو مقاتلون، ولذا جاءت الأحكام الفقهية للتحدث عن فئة محدودة ممن لا يمارس الحرب أو القتال، لكن الواقع تغير في العصور المتأخرة وصارت لغير المقاتلين، أحكام خاصة بهم.

كما أن هذا المصطلح (المدنيين) لم يبرز إلا في العصور المتأخرة، وقد قرر الإسلام منذ البدء أحكاماً لهؤلاء المدنيين ورتب عليها حقوقاً وواجبات. كما قرر الإسلام أحكاماً للمحاربين كذلك وحدد لهم حقوقاً

(1) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح، نقلاً عن وهبة الزحيلي: آثار الحرب، ص 107.
(2) سورة البقرة، الآية 256.

وواجبات أيضاً، إضافة إلى تقرير أحكام أثناء الحرب التي تصيب المقاتلين من الأسرى والقتلى والجرحى.

وتلتقي الشريعة الإسلامية بذلك مع اتفاقية (جنيف) بشأن حماية المدنيين وقت الحرب المؤرخة في الثاني عشر من أغسطس عام 1949م، وستتحدث عن حماية الشريعة الإسلامية لحقوق الإنسان أثناء الحرب فيما يلي:-

أولاً: المدنيين:

تقرر الشريعة الإسلامية عدم جواز التعرض لغير المقاتلين كالنساء والأطفال والشيوخ والزمنى (المقعدين) والمعاقين ورجال الدين والسفراء والدبلوماسيين وأصحاب المهن والوظائف المختلفة وغيرهم من المدنيين، وتشير إلى ذلك الأدلة الكثيرة التي تحويها كتب السنة والفقه، ومن ذلك أن النبي ﷺ كان إذا أرسل سرية للقتال وصاهم بـ «لا تمثلوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا وليداً»[1].

ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ «انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة»[2]، وفي رواية أخرى «...... وتوقوا قتلهم إذا التقى الزحفان وعند شن الغارات». وعن الأسود بن سريع أن النبي ﷺ قال «ما بال أقوام جاوز بهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية، إلا إن خياركم أبناء المشركين، ألا لا تقتلوا ذرية، ألا لا تقتلوا ذرية»[3]. وهذا تحذير صريح من النبي ﷺ بعدم قتل (الذرية) الأطفال، ويحذر النبي ﷺ أولئك الذين يتجاوزون في قتل الأطفال. ووجد النبي ﷺ امرأة مقتولة في إحدى المعارك فنهى عن قتل النساء والصبيان»[4].

---

(1) ابن ماجة: السنن، ج 2، ص 140.

(2) أبو داود: سنن أبو داوود، ج 2، ص 6.

(3) الهندي: كنز العمال، ج 2، ص 382.

(4) العسقلاني: فتح الباري، ج 6، ص 148.

وقد أوصى أبو بكر الصديق رضي الله عنه أحد قواد جيشه وهو يزيد بن أبي سفيان بقوله «إني موصيك بعشرة ألا لا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً. . .»[1].

وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى قادة الجيش ينهاهم عن قتل النساء والأطفال، إلى جانب وصايا أخرى كما يذكر ذلك زيد بن وهب؛ قال أتانا كتاب عمر: «لا تغلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا وليداً واتقوا الله في الفلاحين»[2].

يقول الماوردي «لا يجوز قتل النساء والولدان في حرب ولا غيرها ما لم يقاتلوا لنهي النبي ﷺ عن قتلهم»[3].

وقد يرى البعض أن هذا الحكم خاص بأصحاب الديانات السماوية، إلا أن الحكم يمتد على جميع الناس، فقد ذهب الفقهاء إلى أنه إذا وقع النساء والأطفال في الأسر فلا يجوز التعرض لهم بالقتل أو التعذيب أو غير ذلك، سواء كانوا من أهل الكتاب أو ممن ليس لهم كتاب كالدهريين (الملحدين) والوثنيين وغيرهم[4].

أما غير المقاتلين من كبار السن (الشيوخ) والمعاقين وغيرهم فقد ذهب الفقهاء إلى عدم جواز قتلهم لقوله تعالى: ﴿قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ وهؤلاء ليسوا قادرين على القتال أصلاً، ولذا لم يجز قتلهم أو التعرض لهم أثناء الحرب، وقد مرت الأدلة التي تمنع قتل كبار السن، قال الإمام مالك: «لا يقتل الشيخ الفاني ولا الأعمى ولا المعتوه وأشباههم»[5].

---

(1) الإمام مالك بن نس: الموطأ، ص 277.

(2) الهندي: كنز العمال، ج 5، ص 660.

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 41.

(4) أنظر الشيباني: شرح السير الكبير، ج 3، ص 193، عن وهبة الزحيلي: آثار الحرب، ص 418.

(5) ابن رشد: بداية المجتهد، ج 1، ص 327.

قال ابن قدامة ـ ولا تقتل امرأة ولا شيخ فان، وبذلك قال مالك وأصحاب الرأي وروي ذلك عن أبي بكر الصديق ومجاهد[1].

وقال الكاساني: أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة ولا صبي ولا شيخ فان، ولا مقعد ولا يابس شق ولا أعمى ولا مقطوع اليد والرجل[2].

أما رجال الدين من الرهبان والقساوسة وغيرهم فقد ذهب الفقهاء كذلك إلى عدم جواز قتلهم لما روي أن النبي ﷺ قال «لا تقتلوا أصحاب الصوامع»[3].

وفي وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه (السابقة): «ستجد قوماً زعموا (قالوا) أنهم حبسوا أنفسهم فدعهم وما زعموا» وفي وصية لأسامة «وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع (أماكن العبادة) فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»[4].

قال مالك: «لا يقتل الراهب الذي حبس نفسه في الصوامع أو الديارات ولا يسبى (يؤسر) هؤلاء الرهبان، ولا يخرجون من صوامعهم، ويترك لهم من أموالهم»[5].

بل يذهب الأوزاعي أن رجال الدين (الرهبان) لا يسألون عن أوضاع جيوشهم حتى لا يؤدي ذلك إلى قتلهم من قبل جيوشهم حين تعلم أنهم قد أعطوا معلومات عنهم، وهكذا فإنه ليس على رجال الدين أن يجيبوا عن أي شأن من شؤون الحرب[6].

أما أصحاب المهن والوظائف كالعمال والفلاحين وغيرهم فقد ذهب

(1) ابن قدامة: المغني، ج 1، ص 477.
(2) الكاساني: بدائع الصنائع، ج 9، ص 4307.
(3) أبو يوسف الخراج، ص 92؛ والهندي: كنز العمال، ج 4، ص 433.
(4) الإمام مالك بن أنس: الموطأ، ص 277.
(5) ابن رشد: بداية المجتهد، ج 1، ص 327.
(6) أنظر سعدي أبو حبيب: موسوعة الإجماع، ج 1، ص 283.

الفقهاء كذلك إلى عدم جواز التعرض لهم أو إخضاعهم لآثار الحرب لأنهم ليسوا من المقاتلين ما لم يمارسوا هذا الدور، وقد تواترت الأدلة على ذلك ومنها ما قاله النبي ﷺ حين أرسل رجلاً وقال له: «الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً (أي عاملاً) ولا امرأة»[1].

وأوصى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أحد قادة جيوشه بقوله «واتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب»[2].

قال الأوزاعي: لا يقتل جوّاباً ولا راعياً ولا حارثاً إذا علم أنه ليس من المقاتلة.

وبهذا يتقرر عدم جواز التعرض للمدنيين أو غير المقاتلين، وتلتقي الشريعة الإسلامية مع أحكام المادة الخامسة عشر من اتفاقية جنيف لحماية المدنيين، وكذلك المادة الرابعة والعشرين من نفس الاتفاقية التي تنص على حماية الأطفال وقت الحرب.

ثانياً: الأسرى:

إذا كانت الشريعة الإسلامية تنظر إلى الحرب باعتبارها حالة ضرورة تقدر بقدرها فإن هذه الحالة تنتهي بانتهاء ضروريتها ولذا فالأسير الذي يقع في يد الطرف الآخر يكون قد انتهت حالة الضرورة لمقاتلته ورد عدوانه، ومن هنا فإن الأسر لا يعتبر إجراء عقابياً في الشريعة الإسلامية، بل إجراء احترازياً احتياطياً لحماية الأمن العسكري للدولة من الأعداء حتى تتم تسوية لآثار الحرب بين الدول المتحاربة، ولذا فالشريعة الإسلامية لا تنظر إلى الأسير باعتباره مجرماً بل تنظر إليه باعتباره مقاتلاً توقف عن القتال، فشرعت له أحكاماً خاصة به، ومن ذلك أهمية حماية الأسير وتوفير كافة إمكانيات الحياة اللازمة له وتحث الشريعة الإسلامية اتباعها على ذلك.

---

(1) سبق تخريجه.

(2) ابن رشد: بداية المجتهد، ج 2، ص 401.

وتثني على الذين يعاملون الأسير معاملة جيدة إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا * يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا * وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾[1].

وكان النبي ﷺ إذا أُتي له بأسير فإنه يأمر أحد المسلمين برعايته والإحسان إليه، فيكون عنده اليومين والثلاثة فيؤثره على نفسه[2].

وكان النبي ﷺ يقول «استوصوا بالأسارى خيراً»[3].

وقد وقع (أبو عزيز بن عمير) أسيراً في يد المسلمين وعاملوه معاملة حسنة، فكان يقول: كنت في رهط (مجموعة) من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر (أي كان أسيراً عندهم) فكانوا إذا قدموا غدائهم وعشاهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما تقع في رجل منهم كسرة إلا نفحني (أعطاني) بها فأستحيي فأردها على أحدهم فيردها علي ما يمسكها[4].

وحين وقع ثمامة بن أثال الحنفي أسيراً بيد المسلمين ذهب النبي ﷺ إلى أهله وقال لهم: «أجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه»[5].

وتنهى الشريعة الإسلامية عن تعذيب الأسرى حتى ولو كان للحصول على معلومات عسكرية عن جيشهم كما لا يجوز التمثيل به أو تغيير دينه بالقوة، وإذا وقع مجموعة من الأسرى بينهم قرابة وجب الجمع بينهم في مكان الأسر وعدم تفريقهم أو تشتيتهم، فقد كان النبي ﷺ يقول «من فرق بين

(1) سورة الإنسان، الآية 5 ـ 9.
(2) محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، ج 3، ص 493.
(3) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 2، ص 209.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق، ج 4، ص 287.

والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة»[1].

وبهذا تقرر الشريعة الإسلامية وجوب المحافظة على حقوق الأسرى وحمايتهم، أما عن أحكامهم فقد جاء في القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى بشأن الأسرى ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾[2]، أي أن أحكام الأسرى هي بين أمرين المن أي إطلاق السراح بدون مقابل، أو الفداء وهو إطلاق السراح بمقابل مادي أو إطلاق سراح الأسرى من الطرف الآخر وهو ما يعرف بالمعاملة بالمثل.

إلا أن مما تحدث به الفقهاء قديماً بعض الأحكام الأخرى كالقتل والسبي (الرق) والواقع أن هذه القضية مما يثار كثيراً في حكم معاملة الأسرى إلا أن الأدلة تشير إلى أن الشريعة الإسلامية لا تعتبر الأسر مبرراً للقتل، لأن إباحة دم الإنسان محددة ومحصورة بأحكام خاصة ليس من بينها وقوعه في الأسر، وما وقع من قتل الأسرى فقد كانت أحداثاً فردية ارتبطت بدور هؤلاء الأسرى وخطورتهم، ولأن في قتلهم عقوبة لهم لا على الأسر ولكن على ما اقترفته أيديهم من جرائم، وهو ما يعرف (بجرائم الحرب) في العصر الحديث حيث يتم تقديم مجرمي الحرب أو ملاحقتهم وتقديمهم لمحاكم خاصة لينالوا عقابهم مثلما وقع من ملاحقة لمجرمي الحرب العالمية الثانية من النازيين وكذلك مجرمو الحرب في البوسنة والهرسك وكذلك مجرمو الحرب الأهلية في رواندا وغيرها.

أما مسألة الرق، فإن الشريعة الإسلامية لم تقرر الرق بل عملت على إغلاق هذه الأبواب بدليل أنها جعلت كفارة كثير من المخالفات تحرير (العبيد) وقد تجاوزت تلك الكفارات الثلاث عشرة كفارة، وكانت فلسفة الشريعة الإسلامية قائمة على إغلاق أبواب الرق الذي كان قائماً في ذلك الوقت، والذي كان يعد من قواعد العلاقات الدولية وقت الحرب ـ وقتها ـ،

---

(1) ابن القيم: زاد المعاد، ج 2، ص 68.

(2) سورة محمد، الآية 4.

والتي كانت سائدة بين الشعوب قديماً حتى عند الأديان السماوية القديمة فقد جاء في رسالة (بولس) إلى أهل (أفسس) «أيها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل كعبيد المسيح عاملين مشيئة الله في القلب، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس، عالمين أنه مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب عبداً كان أم حراً»[1].

أما الشريعة الإسلامية فقد جاءت لتلغي حكم الرق وتنظم طريقة الإلغاء لممارسة كانت قائمة في ذلك الوقت، فجاءت الأحكام أولاً بسد منفذ الرق وهو الأسر وجعلته (إما مناً بعد وإما فداء) وحرمت أي وسيلة للرق، فقد ذكر النبي ﷺ أن هناك ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم وجعل منهم «.. رجلاً باع حراً وأكل ثمنه» أي أن من هؤلاء (المغضوب عليهم) من يبيع إنساناً حراً على أنه (عبد)!!

وقال ﷺ «أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أن الناس لا تُستعبَدُ ولا تستخدم» وفي رواية «حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً»[2].

خاصة وأن الشريعة الإسلامية تقرر في قواعدها العامة كرامة الإنسان (ولقد كرمنا بني آدم) ولا شك أن العبودية والرق تتنافى مع كرامة الإنسان. أما ما كان قائماً في ذلك الوقت فقد عمل الإسلام على إعطاء من كانوا في الرق كافة حقوقهم البشرية ودعا إلى الرحمة بهم وإلى سرعة تحريرهم، وهو بذلك لم يشرع الرق بل يتعامل مع الآخرين بالمثل بمقتضى ضرورة الحرب، وحين انتهت تلك المرحلة عاد الحكم إلى أصله وهو أن حكم الأسرى هو «المن والفداء».

يقول الأستاذ سيد قطب «وأما قوله فإما مناً بعدُ وإما فداءً، ظاهرُهُ

(1) العهد الجديد، الأصحاح السادس.
(2) أنظر وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص 443.

يقتضي شيئين: من أو فداء وذلك ينفي جواز القتل.. (أو) الاسترقاق (فقد) كان موجوداً لمواجهة أوضاع عالمية قائمة وتقاليد في الحرب عامة، ولم يكن ممكناً أن يطبق الإسلام في جميع الحالات النص العام (فإما مناً بعد وإما فداء) في الوقت الذي يسترق أعداء الإسلام من يأسرونه من المسلمين، ومن ثم طبقه النبي ﷺ في بعض الحالات، فإذا حدث أن اتفقت المعسكرات كلها على عدم استرقاق الأسرى، فإن الإسلام يرجع حينئذ إلى قاعدة الإيجابية وهي (فإما مناً بعد وإما فداء) لانقضاء الأوضاع التي كانت تقتضي الاسترقاق. فليس الرق حتمياً، وليس قاعدة من قواعد معاملة الأسرى في الإسلام»[1].

ولو كان القتل أو الرق ثابتاً في أحكام الأسرى لتحقق ذلك في كل من وقع في أسر المسلمين لكن الأدلة تشير إلى أن النبي ﷺ طبق مبدأ المن أو الفداء على كثير ممن وقع أسيراً في الحرب، فقد عفى عن أهل مكة، وقال قولته المشهورة «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، كما أطلق أسرى معركة خيبر بل وتزوج من إحدى الأسيرات وهي جويرية بنت الحارث من بني المصطلق ليؤكد مكانة الأسير وحقوقه الإنسانية، كما أطلق النبي ﷺ ستة آلاف أسير من قبيلة هوازن.

ثالثاً: القتلى والجرحى

تقرر الشريعة الإسلامية أحكاماً خاصة في القتلى والجرحى، فهي إذ تقر حقوق الإنسان وتحفظها له وهو حي انطلاقاً من احترام إنسانيته وتكريمه، فإن هذا الاحترام يمتد له حتى بعد وفاته إذ تفرض الشريعة للموتى حقوق لا بد من المحافظة عليها ومن ذلك أهمية عدم التعرض لجثث قتلى الحرب بما يدل على إهانتها أو احتقارها كأن توضع في أماكن غير لائقة أو تهمل بحيث يصيبها التعفن والفساد كما نهت الشريعة عن (المثلة) أي تشويه جثث الموتى فقد ورد أنه أثناء معركة أحد قام القرشيون بالتمثيل بجثة حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه عم النبي ﷺ فحزن على ذلك وغضب من هذا

---

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج 6، ص 3285.

التصرف وعزم على معاقبة قريش على فعلتها فقال: «والله لئن أظهرنا (نصرنا) الله عليهم يوماً من الدهر لأمثلن بهم مثلة لم يمثلها أحد من العرب» فنزل القرآن الكريم ينهاه عن ذلك بقول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾[1].

فعفى النبي ﷺ ونهى عن المثلة.

قال الزمخشري «لا خلاف في تحريم المثلة، وقد وردت الأخبار بالنهي عنها حتى بالكلب العقور»[2]، وكان النبي ﷺ ينهى قواد جيوشه عن ذلك بقوله «لا تمثلوا» أي لا تشوهوا جثث القتلى، كما نهى عن حرق جثث الموتى، ونهى عن ذلك حين طلب أحد أصحابه حرق إحدى الجثث لقتيل في الحرب وقال متعجباً «ألا تستحي من الله!! لا ينبغي لأحد أن يعذب بعذاب الله»[3].

أما معاملة الموتى فتتم من خلال إحصاء أعدادهم وتسجيل كافة المعلومات عنهم وتسليم جثثهم إلى الدولة الأخرى أو لأقاربهم، ويمكن دفنهم بناء على موافقة دولتهم أو أقربائهم إذا كان في بقاء جثثهم ضرر كالتلف والفاسد أو التعرض لما يمكن أن يسيء إليها أو الخوف من أن تقع عرضة للنهب أو للحيوانات والطيور المفترسة أو غير ذلك من الأسباب المبررة لدفنها، ومن المشهور أن النبي ﷺ أمر بوضع جثث قتلى معركة بدر من القرشيين في «القليب» حتى يمكن التعرف على مواقع هذه الجثث.

وترفض الشريعة الإسلامية أخذ مقابل مادي لجثث القتلى لأن في ذلك امتهاناً لكرامة الإنسان واحتقاراً لمكانته، ومن باب أولى المنع من بيع جثث القتلى، فقد ورد أن أهل مكة عرضوا ثمناً لجثة أحد القتلى (نوفل بن

(1) سورة النحل، الآيتين 126 ـ 127.
(2) الزمخشري: الكشاف، ج 2، ص 222.
(3) الشوكاني: نيل الأوطار، ج 7، ص 282.

عبد الله بن المغيرة) في معركة الخندق، وكان المبلغ المعروض هو «عشرة آلاف» فقال النبي ﷺ: «لا حاجة لنا بثمنه ولا جسده»[1].

بل تذهب الشريعة إلى أهمية وقف المعارك ـ أثناء سيرها ـ لإخلاء جثث القتلى والجرحى، ففي الرواية السابقة إشارة إلى أن المعركة قد أوقفت لإخلاء الجثث، وتفقدها، فلعل هناك من به بقية من الحياة يمكن إنقاذها لأن طول سير المعركة قد يفوت فرص النجاة لبعض الجرحى الذين فرضت لهم الشريعة الإسلامية أحكاماً كذلك، ومن بينها أهمية الإبقاء على حياته وعدم قتله لقوله الرسول ﷺ «ألا لا يجهزن على جريح ولا يتبعن مدبر (أي لا يلحق الهارب من المعركة)، ولا يقتلن أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن»[2].

وأوجبت الشريعة الإسلامية معالجة الجرحى لأنه ليس المقصود من الحرب القضاء على أفراد العدو بل القضاء على قوته حتى لا يشن العدوان، فإذا تحقق ذلك رجعت العلاقة إلى طبيعتها التي تقوم على احترام حقوق الإنسان وصيانتها.

الخاتمة والتوصيات

1 ـ لا تختلف الشريعة الإسلامية في أحكامها المتعلقة بحقوق الإنسان عما عليه القوانين والاتفاقيات والمعاهدات الدولية لأنها تنطلق معها من قاعدة أساسية وهي الإنسان في الحياة الحرة الكريمة.

2 ـ تقوم فكرة حقوق الإنسان في الإسلام على رؤيته للإنسان ووجوده في هذا الكون باعتباره أفضل مخلوق خلقه الله سبحانه وتعالى ومنحه من الصفات ما يؤهله للقيام بدوره في الحياة، وفرض له الكرامة التي هي حق ثابت تتفرع منه كافة الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان.

(1) القسطلاني: إرشاد الساري، ج 5، ص 237.

(2) وهبة الزحيلي: آثار الحرب، ص 447.

3 ـ الحرية بمفهومها الديني والأخلاقي والإنساني شرط لا بد منه للإنسان وهذه الحرية لا تتجزأ بل هي شاملة لحرية الفكر والعقيدة والتنقل.. وغيرها من الحقوق.

4 ـ الناس يتساوون في الحقوق والواجبات وتلتقي الشريعة الإسلامية التي أقرت مبدأ المساواة مع الاتفاقيات الدولية التي تمنع التفرقة على أساس اللون أو الجنس أو المعتقد أو العرق أو غير ذلك من أسباب التفرقة.

5 ـ تجعل الشريعة الإسلامية العدل أساساً في كل شيء ومن بينها العدل في العلاقات مع الآخرين وعدم تجاوز الحد في العدوان أو الظلم أو التعدي على حقوق الأفراد والدول.

6 ـ السلام العالمي مطلب سعت له الشريعة الإسلامية بل إن اسم الإسلام مشتق من السلام، ولذلك يلتقي المسلمون مع غيرهم من شعوب العالم في الدعوة إلى أفراد السلم التي يحقق للإنسان حريته وكرامته ويحقق للعالم أمنه واستقراره.

7 ـ المشروعية الدولية اليوم تقوم على المعاهدات والاتفاقيات التي يجب الالتزام بها وعدم نقضها، وهي بذلك تؤكد مبدأ أقرته الشريعة الإسلامية وهو مبدأ الالتزام بالعهود والمواثيق.

8 ـ تقر الشريعة الإسلامية للسفراء حقوقاً ثابتة كالإعفاء من الضرائب والرسوم كما توفر لهم حسن المعاملة وتحترم حريتهم الشخصية سواء كانت في المعتقد والعبادة، أم كانت في الإقامة والتنقل أم في المشاركة الاجتماعية والاتصال بالآخرين.

9 ـ كما تقر الشريعة الإسلامية مبدأ الحصانة الدبلوماسية وتحترم حقوق الدبلوماسيين في كافة صور الحصانات التي اتفقت عليها الدول والمنظمات الدولية.

10 ـ تحترم الشريعة الإسلامية اللاجئ السياسي وتوفر له الأمن والحماية والاستقرار وتكون مسؤولة عن أمنه داخل البلاد الإسلامية ومسؤولة عن ضمان

وصوله إلى موقع أمن إذا غادرها. . وهي بذلك تلتقي مع الاتفاقيات الدولية بشأن حقوق اللاجئين السياسيين.

11 ـ تعتبر الشريعة الإسلامية الحرب حالة استثنائية طارئة تقدر بقدرها ولذلك وضعت لها من الأحكام والنظم ما يحدد هذه الحالة ويمنع تجاوزها أو استغلالها لما يخرق حقوق الإنسان سواء كان من المحاربين أم من غيرهم.

12 ـ لا تسمح الشريعة الإسلامية بالتعرض للمدنيين وقت الحرب بل تفرض على الأطراف المتحاربة وخاصة الطرف الإسلامي حماية المدنيين وتجنب تعريضهم للعمليات الحربية، خاصة فئات النساء والأطفال وكبار السن والمعاقين ورجال الدين وغيرهم من لا يمارسون الأعمال الحربية.

13 ـ للأسرى معاملة خاصة تحددها الشريعة الإسلامية وتقوم هذه المعاملة على حماية الأسرى وإبعادهم عن أماكن العمليات الحربية وعدم تعريضهم للتعذيب أو الإهانة، كما توجب توفير احتياجاتهم الضرورية.

14 ـ تحترم الشريعة الإسلامية كرامة الإنسان حياً أو ميتاً، ولذلك تمنع إهانة جثث قتلى الحرب أو غيرها، كما تمنع التمثيل بها (التشويه) وتوجب احترامها ومعاملاتها معاملة تليق بكرامة الإنسان، كما تعامل الأسرى معاملة خاصة برعايتهم وعلاجهم وعدم الإجهاز عليهم (قتلهم) أثناء العمليات الحربية أو بعدها.

15 ـ لا بد للباحثين المسلمين من إبراز الجوانب الحقيقية في موقف الإسلام من حقوق الإنسان سواء كان ذلك من خلال العلاقات الدولية أو غيرها حتى يتعرف الآخرون على هذه الحقيقة، ولتفنيد المزاعم التي يلصقها البعض بالشريعة الإسلامية.

16 ـ وعلى الباحثين من غير المسلمين دراسة الإسلام دراسة منصفة غير متحيزة حتى يستطيعوا تجلية الحقيقة، كما أن عليهم دراسة الإسلام بصورة متكاملة وليست جزئية حتى تكتمل الصورة أمامهم، ولا بد من فهم الحكمة أو الفلسفة من التشريع التي تقرره الشريعة الإسلامية، لأن أي دراسة في غير

هذه المعطيات ستؤدي إلى صورة مشوهة مخالفة للحقيقة.

17 ـ إن العمل المشترك بين الباحثين من كافة الأقطار وبمختلف المعتقدات واللغات والإنتماءات سيؤدي إلى روح من التفاهم بين الطرفين تجنب الشعوب والدول الدخول في المواجهات وتحقق للإنسان كرامته وحريته، ولذا لا بد من وجود هذا العمل المشترك مع تحديد آليات وطرائق تنفيذه.

18 ـ إن نقاط الالتقاء في الفكر الإنساني بين مختلف المجموعات كثيرة ولا بد من البحث عنها لا البحث عن نقاط الاختلاف التي لن يؤدي البحث فيها إلا إلى مزيد من الشقاق والتناحر.

19 ـ لا بد من توعية الأفراد بحقوقهم لأن كثيراً من هذه الحقوق تضيع بجهل أصحابها أو خوفهم أو ترددهم، وتعظم مسؤولية القائمين على عملية التوعية بحقوق الإنسان في المناطق التي تخرق بها هذه الحقوق كدول العالم النامي وغيرها، لأن كثيراً من الشعوب والأفراد يحرمون من أبسط هذه الحقوق أو يتعرضون لانتهاكها.

20 ـ كرامة الإنسان وحقوقه أمر لازم وثابت له قد ينطلق من معتقد ديني أو نص قانوني أو موقف إنساني، لكن حقوق الإنسان تبقى في النهاية أمر لا بد من سعي الأفراد والدول والمنظمات الدولية والجمعيات والمؤسسات المدنية للدفاع عن هذه الحقوق والمحافظة عليها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية

إبراهيم البيومي غانم

تمهيد:

هدفنا من هذا البحث هو بيان المبادئ التأسيسية العامة للنظرية الإسلامية في مجال العلاقات الدولية، والمقصود «بالمبادئ التأسيسية» هنا هو مجموعة القيم، والموجهات العقيدية، والأخلاقيات العملية، المستمدة من المصدر الأساسي للإسلام (القرآن والسنة)، وهي التي تشكل إطاراً مرجعياً ومعياراً عاماً؛ من المفترض أن تستند إليه النظريات والرؤى والمواقف التي تتبناها الجماعات والنظم والحكومات المسلمة في علاقاتها الدولية، وأن تلتزم بها قبل أن تدعو غيرها إليها من ناحية، وأن يُقاس على هذا الإطار سلوكها الفعلي في هذا المجال من ناحية أخرى.

وليس من مهمتنا ـ هنا ـ التطرق إلى النظريات والرؤى والمواقف الاجتهادية التي قال بها فقهاء الإسلام وعلماؤه ومفكروه؛ كجهد تنظيري منهم لتنظيم العلاقات الدولية للمسلمين في سياق مرحلة محددة جغرافياً وتاريخياً أو مكانياً وزمانياً؛ بكل ما أحاط بها من ملابسات داخلية وخارجية، وتوصلوا في ضوئها إلى تبني خيارات نظرية فقهية بعينها، من قبيل قسمة المعمورة في مرحلة من المراحل الماضية إلى ثلاث دور هي: دار الإسلام، ودار العهد، ودار الحرب.

وليس من مهمتنا ـ هنا أيضاً ـ أن نتطرق إلى تحليل السلوك الدولي الفعلي لجماعة أو حكومة أو دولة مسلمة ـ في هذه المرحلة أو تلك من

تاريخ العالم الإسلامي ـ لمعرفة مدى اقتراب الممارسات السياسية العملية فيها من الأطروحات النظرية التي كانت سائدةً خلالها.

مهمتنا تنحصر ـ إذن ـ في الكشف عن «منظومة القيم» الإسلامية العليا، التي تشكل في مجموعها المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، مع محاولة تأصيلها معرفياً (إبستمولوجياً)؛ استمداداً من المصدرين الأساسيين في التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، واستناداً إليهما.

ولكن قبل الانتقال إلى ذلك، تجدر الإشارة إلى ملاحظة أساسية في هذا السياق، هي أنه كثيراً ما يقع الخلط بين هذا المصدر الأعلى (القرآن والسنة النبوية الصحيحة)، وبين مصادر التشريع الإسلامية الأخرى وفي مقدمتها الفقه، والممارسة السياسية للدولة الإسلامية عبر مراحلها التاريخية المختلفة، وقد يصل الخلط إلى حد إلغاء التمييز بين «الإسلام» و«المسلمين»، وبين نظريات الفقه واجتهادات العلماء من ناحية، وممارسات الدولة وقرارات الحكام والسلاطين من ناحية أخرى، ومن ثم يكون من اليسير الاستدلال بخطأ في الاجتهاد أو في الممارسة على بطلان المبدأ أو عدم جدواه، والأكثر خطأ من ذلك أن يتم حبس المبادئ والقيم المجردة التي جاء بها الإسلام في حقبة تاريخية محددة لا تتعداها.

ولتفادي مثل هذا النوع من الخلط فإنه من المفيد التأكيد على الآتي:

1 ـ أن القرآن والسنة هما أصل شريعة الإسلام، وفيهما بيان الإرادة الإلهية؛ التي نزل بها الوحي على محمد رسول ﷺ لتكون منهاجاً يهتدي به البشر في ترتيب شؤون حياتهم، وفي تنظيم علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي تحقيق مصالحهم العامة منها والخاصة.

وشريعة الإسلام بهذا المعنى هي الأصل، وهي المرجعية العليا للحكم على تصرفات البشر وتقييم أعمالهم وسلوكياتهم في كل زمان ومكان.

وإنَّ وصف أمر ما بأنه «أصولي» أو «شرعي» معناه أن الأساس الذي بُني عليه مستمد من القرآن والسنة. وبالنسبة لموضوعنا فإن قواعد التعامل الدولي

أو الخارجي شأنها في ذلك شأن قواعد التعامل الداخلي - إنما تستمد شرعيتها في المنظور الإسلامي من ارتباطها بتعاليم الإرادة الإلهية المُعبَّر عنها في أصل الشريعة، وليس من ارتباطها بالإرادة الخاصة بالحكام أو بالدول، أو بأية اعتبارات أخرى، وهذا مستوى معياري له طابع مجرد، ويتسم بالثبات والصلاحية لكل زمان ومكان، أما تقدير الظروف والملابسات التي تحيط بعملية صنع القرار واتخاذه اهتداءً بتلك الإرادة الإلهية فمستوى آخر له طابع عملي، ويتسم بالتغير والاختلاف والتنوع حسب ظروف الزمان والمكان.

2 ـ أن تراث الفقه الإسلامي هو حصيلة الاجتهاد البشري الذي قام به العلماء؛ وهم يسعون لاستنباط الأحكام الشرعية التي تتعلق بتفاصيل الحياة العملية اليومية، وتكييفها وفق مقتضيات المبادئ والقيم الإسلامية الأصولية، بما يسمح في النهاية بصياغة حياة الأفراد والجماعات والأمم على هداها.

وعليه فإن موضوع الفقه هو «العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»، وذلك عبر النظر العقلي في النصوص وبذل الوسع في فهمها واستخراج الحكم منها، أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث (لا نص فيه)؛ من خلال عمليات التمثيل، أو «الاستقراء أو الاستدلال القياسي»[1].

وإذا نظرنا إلى «الفقه» بهذا المعنى في مجال العلاقات الدولية فسوف نلاحظ أنه لم يكن مساوياً للقرارات والسياسات الفعلية للدولة الإسلامية في أي مرحلة من مراحلها التاريخية ـ بعد العهد النبوي ـ مع الإقرار بأن تلك القرارات والسياسات قد استندت إليه، وأسهم هو بدرجة أو بأخرى في بلورتها وصياغتها، وبالطبع في تقويمها والحكم عليها من الوجهة الشرعية.

3 ـ أن ممارسات الدولة الإسلامية في مجال العلاقات الخارجية ـ كما

(1) ولمزيد من التفاصيل حول الفقه كمصدر للتنظير في العلاقات الدولية أنظر: د. عبد العزيز صقر: الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية، مدخل منهاجي. في: د. سيف الدين عبد الفتاح (وآخرين)؛ المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: 1996)، ص 157.

هي في مجال الشؤون الداخلية ـ هي عبارة عن اختيارات للسلطات المسؤولة، وهي محددة من حيث الزمان والمكان والوقائع، وهذه الممارسات يمكن الحكم على «شرعيتها» بمعرفة مدى التزامها أو ابتعادها عن الإجماع الشرعي الذي يحيط بها في كل مرحلة من مراحلها.

وكما أن احتمالات الخطأ في الاجتهاد الفقهي واردة، فإنها واردة أيضاً في الممارسات السياسية المبنية على اختيارات محددة، بل إن من المنطقي في هذا المستوى العملي أن تزيد احتمالات مجانبة الصواب؛ حتى في ظل توفر الاقتناع بالمبدأ العقيدي، والأخذ بمقتضيات الاجتهاد الفقهي؛ إذ إن ثمة عوامل أخرى كثيرة ـ داخلية أو خارجية وموضوعية ونفسية أو ذاتية ـ تؤثر بلا شك في عملية اتخاذ القرارات وتنفيذ السياسات.

إن ما نود قوله ـ باختصار ـ هو أن معطيات الممارسة التاريخية للسياسة الإسلامية في مجال العلاقات الدولية لا ترقى إلى مستوى المعطيات «الفقهية الاجتهادية» في التأصيل لنظرية العلاقات الدولية الإسلامية، وأن هذه المعطيات الفقهية ذاتها ـ على أهميتها ـ لا ترقى إلى مستوى المعطيات الأصولية العامة التي جاءت بها الشريعة في أصلها الأول (القرآن والسنة)، وأن هذه العلاقة التراتبية بين أصل الشريعة، والاجتهادات الفقهية، والممارسات التاريخية، يجب أن تكون واضحةً تمام الوضوح في الأذهان من حيث حجية كل منها، ومدى إلزامية ما تقدمه من معطيات تخص عملية التأصيل للعلاقات الدولية من المنظور الإسلامي، كما أنه من الأهمية بمكان في هذا السياق التمييز بين «الثوابت» التي تقدمها أصول الشريعة و«المتغيرات» التي تتضمنها آراء الفقهاء واجتهاداتهم، وخاصة فيما يتعلق بالممارسات التاريخية لتطور الدولة الإسلامية، وأنه لا يمكن أن يحل أحد المتغيرات محل أحد الثوابت؛ لا من حيث حجيته، ولا من حيث إلزاميته ووجوب العمل به.

وفي ضوء ما سبق، سوف نركز على بيان المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، كما ترشد إليها أصول الشريعة من القرآن والسنة النبوية الصحيحة، دون الدخول في المستويين الآخرين: الفقهي

والتاريخي؛ وفقاً للتوضيح السالف ذكره مع ملاحظة أساسية هي أن ما يرد بشأن العلاقات الخارجية من قيم ومبادئ عامة، لا يقتصر الأمر به على هذا الشأن الخارجي فقط، وإنما ينصرف أيضاً إلى كافة الشؤون الداخلية (الفردية والجماعية)؛ حيث إن من أهم خصائص نظرية القيم الإسلامية هي وحدة معايير التعامل على كافة المستويات، فإذا كانت العدالة إحدى قيم العلاقات الخارجية، فهي أيضاً وبالأساس إحدى قيم العلاقات الداخلية بمختلف تفريعاتها وتفاصيلها، وكذلك بالنسبة لمبدأ الوفاء بالعهد، والحرية، والتعاون، إلخ، ولا تعرف النظرية الإسلامية ظاهرة ازدواجية المعايير التي تتسم بها معظم السياسات الدولية المعاصرة.

وحتى تأتي منظومة القيم الإسلامية في مجال العلاقات الخارجية ضمن إطارها النظري العام، سوف نبدأ في القسم الأول ـ من هذا البحث ببيان أصول الرؤية الإسلامية للعالم، ويلي ذلك في ـ القسم الثاني ـ الحديث عن منظومة القيم الخارجية أو الدولية؛ ثم ننهي بخاتمة نشير فيها إلى أن انحراف الأوضاع الدولية الراهنة عن منظومة القيم الإسلامية يؤثر سلبياً على السلم والاستقرار، ويضعف من فرص التعاون أو العمل المشترك في مجال العلاقات الدولية، وإن الواقع يتطلب ضرورة رد الاعتبار للقيم والمبادئ الإسلامية على الساحة العالمية من أجل الإسهام في تصحيح هذا الانحراف، والقضاء على مصادر النزاعات والصراعات وعدم الاستقرار، وتحقيق الأمن والتقدم والرفاهية لشعوب العالم.

القسم الأول
أصول الرؤية الإسلامية للعالم، والعلاقة مع الآخر

تنبع الرؤية الإسلامية للعالم Islamic Weltanschauung من أصل عقيدي إيماني هو «التوحيد»؛ الذي يعني الإقرار بوجود الله وبوحدانيته سبحانه وتعالى، وأنه هو خالق هذا الكون ومالكه الحقيقي الوحيد ولا شريك له، وهو الذي خلق الإنسان، وجعله خليفةً في الأرض ليعمرها، وليتصرف فيها

طبقاً لأوامره عز وجل، وامتثالاً لإرادته سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1]، ويتضمن الإقرار بوحدانية الله كمال العقيدة من جهتي الربوبية (الخلق والتربية) والألوهية (العبادة).

ولكن كيف تؤثر هذه العقيدة التوحيدية على رؤية العالم في المنظور الإسلامي؟

إن تأثيرها يبدو من خلال هيمنة مبدأ الوحدة Unity والوئام على الرؤية الإسلامية للعالم، ومن ثم نبذ التجزئة والصراع. مع عدم التواني عن ردع أو منع الاعتداء من المحيط الخارجي، ولا يعبر مبدأ الوحدة عن مجرد فكرة نظرية أو فلسفية مثالية Utopia، وإنما هو متجذر اجتماعياً في وحدة الجنس البشري، وروحياً في وحدة الدين ورسالته من حيث مصدرها وغايتها معاً، وبيان ذلك كالآتي:

1 ـ وحدة الجنس البشري:

قرر الإسلام وحدة الجنس والنسب للبشر جميعاً؛ فالناس لآدم، (ولا فضل لعربي على عجمي ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى)[2]، وحكمة التقسيم إلى شعوب وقبائل إنما هي التعارف لا التخالف، والتعاون لا التخاذل، والتفاضل بالتقوى والأعمال الصالحة التي تعود بالخير على المجموع والأفراد، والله تعالى رب الجميع يرقب هذه الأخوة ويرعاها، هو يطالب عباده جميعاً بتقريرها ورعايتها، والشعور بحقوقها والسير في حدودها.

ويعلن القرآن الكريم هذه الحقيقة بمعانيها جميعاً في وضوح فيقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[3] ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

(1) سورة الأنعام، الآية 18.
(2) حديث نبوي ورد في خطبة الوداع
(3) سورة النساء، الآية 1.

عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[1]، ويقول النبي محمد ﷺ في أشهر خطبة له في حجة الوداع: «إن الله قد أذهب عنكم عيبة الجاهلية وتعظمها بالآباء والأجداد، الناس لآدم وآدم من تراب» ويقول: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبيته»[2].

وبهذا التقرير نفي الإسلام أية شرعية لكل دعاوى التعصب للأجناس، أو الألوان، أو الأعراق، وعقيدة الإسلام وحدها هي التي تقرر على هذا النحو بوضوح وقطعية وحدة الجنس البشري في إطار التنوع البنَّاء[3].

2 ـ وحدة الدين:

قرر الإسلام وحدة «الدين» في أصوله العامة، وأكد على أن شريعة الله تبارك وتعالى للناس تقوم على قواعد ثابتة من الإيمان والعمل الصالح والإخاء، وأن الأنبياء جميعاً مبلغون عن الله تبارك وتعالى، وأن الكتب السماوية جميعاً من وحيه، وأن المؤمنين جميعاً في أية أمة كانوا هم عباده الصادقون الفائزون في الدنيا والآخرة، وأن الفرقة في الدين والخصومة باسمه إثم يتنافى مع أصوله وقواعده، ويتناقض مع غايته ومقاصده. وإن واجب البشرية أن تتدين، وأن تتوحد بالدين، وأن هذا الدين الموحد هو الدين القيم وفطرة الله التي فطر الناس عليها، وفي ذلك يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾، ويقول الله تعالى مخاطباً النبي محمداً ﷺ: ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

(2) رواه أبو داود.

(3) انظر في ذلك: - Anwar Ibrahim: The Asian Renaissance (1996: Singapor, Kuala Lumpor), p. 135. والتعبير الماليزي المشار إليه هو بالإنجليزية Unity in Diversty

﴿ٱلْمَصِيرُ﴾[1]، وفي قول للنبي ﷺ تصوير بديع لهذا المعنى حيث يقول: «مثلي ومثل الأنبياء قبلي، كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلا وُضعت هذه اللبنة! فأنا تلكم اللبنة وأنا خاتم النبيين»[2].

وهكذا نرى الإسلام يقدم للإنسانية مبدأ «وحدة الدين»، ويدعو إليه في وقت كانت الدنيا تشتعل بنيران الأحقاد الدينية، وتضطرم بسعير الخصومات المذهبية، وفي هذا المعترك الروحي المتأزم بفعل الخصومات والجهالات يطلع القرآن على الناس بهذه الدعوة الجديدة؛ دعوة التآخي في الدين والاجتماع على أصوله الحقة، والإيمان به كوحدة ربانية؛ إن اختلفت فيها الفروع بحسب الأزمان، فقد اتفقت فيها الأصول الخالدة الباقية لأنها من الفطرة التي لا تقوم إنسانية الناس إلا عليها.

ونظراً للأهمية البالغة لمبدأ وحدة الدين ودورها في بناء الرؤية الإسلامية للعالم وانعكاسها على منظومة القيم العليا الحاكمة للعلاقات بين الأمم والشعوب من منظور هذه الرؤية؛ فقد يكون من المفيد الاستطراد قليلاً في بيان الأسس المعرفية العقيدية لهذه الوحدة، وأهم مجالاتها التطبيقية المفترضة في إطار العلاقة مع الآخر غير المسلم.

إن آيات القرآن تنص صراحة على وحدة الدين، وتأمر النبي وأصحابه بأن يكونوا أول المؤمنين بهذه الوحدة، فالمسلم يجب عليه أن يؤمن بكل نبي سبق، ويصدق بكل كتاب نزل، ويحترم كل شريعة مضت، ويثني بالخير على كل أمة من المؤمنين خلت، قال تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[3]، ثم يقفي على ذلك بأن هذه هي سبيل الوحدة، وأن أهل الأديان الأخرى إذا آمنوا كهذا

(1) سورة الشورى، الآية 15.
(2) رواه البخاري ومسلم.
(3) سورة البقرة، الآية 136.

الإيمان فقد اهتدوا إليها، وإن لم يؤمنوا به فسيظلون في شقاق وخلاف، وأن أمرهم بعد ذلك إلى الله فيقول: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1].

وثمة أساسان قويان لدعم الوحدة الدينية وإزالة كل شبهة يمكن أن تؤدي إلى جعل تعدد الرسالات السماوية مصدراً للصراع أو الحرب باسم الدين، وقد نص القرآن على هذين الأساسين كالآتي:

أولاً: أن ملة إبراهيم عليه السلام هي أساس للدين ومرجع الأنبياء الثلاثة الذين عُرفت رسالتهم وهم: موسى وعيسى ومحمد عليهم جميعاً السلام.

الثاني: تجريد الدين من أغراض البشر وأهوائهم والارتفاع بنسبته إلى الله وحده.

نقرأ عن ذلك في سورة البقرة قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ إلى آخر الآيات (من 130 ـ 141 من سورة البقرة)، ونقرأ في آيات أخرى من سورة الأحزاب (آية 69)، ومن سورة النساء (آية 75)، ومن سورة آل عمران (آية 46)، ومن سورة المائدة (آية 44 وآية 75)، وفي آيات أخرى من سور أخرى حيث نجدها تثني على الأنبياء جميعاً، وتقول إن التوراة والإنجيل فيهما هدى ونور وموعظة للمؤمنين، ومن تلك الآيات ومن غيرها نخرج بنتيجتين تطبيقيتين في مجال علاقة المسلمين مع غيرهم هما:

1 ـ أن التعامل بين المسلمين وغيرهم من أهل العقائد والأديان إنما يقوم على أساس المصلحة الاجتماعية والخير الإنساني، يقول الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2].

---

(1) سورة البقرة، الآية 137.

(2) سورة الممتحنة، الآيتان 8، 9.

2 ـ أن الحوار، أو الجدال بالتي هي أحسن ـ وليس الحرب ـ هي الوسيلة المثلى للتفاهم بشأن قضايا الإيمان والعقيدة، قال تعالى:

﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[1]، وإذا كان الحوار هو الوسيلة المعتمدة في مثل هذه القضايا على خطورتها وأهميتها؛ فإنه يكون أولى بالتطبيق فيما دونها من القضايا والمشكلات، وأولى أن يكون مبدأ عاماً من مبادئ معالجة معضلات العلاقات الإنسانية بما فيها العلاقات الدولية.

ومما سبق يتضح أن الأصول المعرفية للرؤية الإسلامية للعالم تنفي كل مصادر الفرقة والحقد والخصومة والنزاع بين الناس من أي دين كانوا[2]، ولم تقف عند حدود التمهيد النظري، أو الخطاب العاطفي، بل فتحت باب التعاون العملي والتواصل الفعلي والعمل المشترك والتعايش السلمي، والأمثلة على ذلك كثيرة منها مثلاً ما يشير إليه قول الله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾[3].

أصالة السلام الإسلامي

إن مقتضى الرؤية الإسلامية للعالم ـ التي تقوم كما أسلفنا على أساس عقيدة التوحيد الديني، ووحدة البشرية ـ هو أن تكون رسالة الإسلام عالمية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[4]، وليست قطرية، أو إقليمية، أو عرقية،

---

(1) سورة العنكبوت، الآية 46.

(2) يؤكد البعض على أن الأديان السماوية تهدف إلى إقامة مشروع حضاري واحد، أنظر على سبيل المثال: سمير سليمان: الصراع الحضاري والعلاقات الدولية، قراءة في فكر الإمام الخميني والفكر السياسي الأمريكي، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد الخامس (بيروت، 1419هـ ـ 1999م)، ص 219 وص 245.

(3) سورة المائدة، الآية 5.

(4) سورة الأنبياء، الآية 107.

وأن يكون «السلام» مركباً هيكلياً في صلب البناء العالمي الذي ينشده الإسلام، وليس أمراً طارئاً أو استثنائياً، وبالتالي فإن الحرب هي الاستثناء، والصراع هو الخروج على القاعدة.

ونؤكد مرة أخرى على بنيوية فكرة السلام وأصالتها في الرؤية الإسلامية على كافة المستويات؛ ابتداء من الفرد، مروراً بالأسرة والجماعة والمجتمع والدولة، وصولاً إلى النطاق العالمي بأسره[1]. إنها رؤية متكاملة يدعو الإسلام للنظر من خلالها إلى العالم باعتباره كلاً متناسقاً، والسلام قرين التناسق، ولا تأتي الحرب إلا بالخروج من هذا التناسق بالبغي والظلم، أو بالفساد والتنازع؛ فترده الحرب الموقوتة إلى السلام الدائم من جديد.

وليس يكفي لتحقيق هذا السلام العالمي الذي يدعو إليه الإسلام أن تكون مثاليته معلقة في السماء، ولا أن يكون التزام المسلمين التزاماً دينياً ومصلحياً[2]؛ بل لا بد من معرفة طرق تحقيقها على الأرض، وفي حياة الناس والمجتمع الدولي، وهذه الطرق تخضع للاجتهاد حسب اختلاف ظروف الزمان والمكان، ولكنها في كل الأحوال يجب أن تكون منضبطة في إطار منظومة من القيم والمبادئ المعيارية المجردة؛ التي تكون حاكمة لها وليست محكومة بها، وهذه المنظومة هي موضوع القسم التالي.

---

(1) أنظر: سيد قطب، السلام العالمي والإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة 1386هـ ـ 1967م)، ص 128 وص129.

(2) أنظر مقدمة إسماعيل الفاروقي لكتاب عبد الحميد أبو سليمان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية (الرياض: 1992، ط1)، ص 19.

القسم الثاني
منظومة القيم الإسلامية في العلاقات الدولية

لكي يجد السلام الإسلامي Pax Islamica طريقه إلى التطبيق وفقاً للرؤية الإسلامية للعالم التي شرحناها في القسم السابق فإن كافة السياسات والمواقف والقرارات والإجراءات التي تتخذها السلطات الإسلامية على المستوى الدولي يجب أن تأتي في إطار الالتزام بمنظومة من القيم والمبادئ المعيارية، التي تضمن الوصول إلى هدف السلام العالمي، ويمكن تطبيقها على هذه السياسة أو على ذلك الموقف أو القرار بطريقة تجريبية؛ لمعرفة ما إذا كان العمل يصب في الاتجاه الصحيح أم لا، فليس كل سلام يمكن تحقيقه هو سلام مقبول في النظرية الإسلامية ما لم تأت جميع خطواته متسقة مع «رؤية العالم» من المنظور الإسلامي، ومنضبطة وفقاً لقيم هذا المنظور ومبادئه العليا.

ولتوضيح هذه المقدمة ـ وقبل الدخول في تفاصيل منظومة القيم الإسلامية في العلاقات الدولية ـ نقول إن النظرية الإسلامية ترفض سلاماً عالمياً من نمط السلام الروماني Pax Romana القديم؛ لأنه كان قائماً على فلسفة مؤداها «أن القوة تخلق الحق وتحميه»، وأن البشر ينقسمون إلى أحرار وعبيد، كما ترفض النظرية الإسلامية سلاماً عالمياً من نمط السلام الأمريكي Pax Americana الذي تسعى إليه الولايات المتحدة في ظل «العولمة الراهنة»؛ لأنه ينطوي على كثير من المظالم والفساد، ويعتمد في تحقيقه على القوة العارية من الأخلاق.

إن السلام الإسلامي يمر عبر نظام للعلاقات الدولية تحكمه قيم «العدالة» و«المساواة» و«الحرية»، وتحوطه أخلاقيات «الوفاء بالعهود»، و«الأمانة» و«الصدق»، وتقوده مبادئ «التعاون» و«الاعتماد المتبادل» و«العمل المشترك»، وبيان هذه المنظومة من القيم والمبادئ كما يلي:

1 ـ العدالة

تعنى العدالة في أبسط معانيها «إعطاء كل ذي حق حقه»؛ دون تأثر بمشاعر الحب لصديق، أو الكراهية لعدو، وقد أمر الله المؤمنين أن يلتزموا بهذا المعنى للعدالة وأن يطبقوه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

ويقتضي تطبيق «العدالة» في مجال العلاقات الدولية أن تُبنى كافة العهود والمواثيق والاتفاقات الدولية على أساس كفالة العدالة لكافة الأطراف، وعدم الجور على طرف فيها، فضلاً عن تحريم إلحاق الظلم بجماعة، أو فئة، أو أقلية ما، من جراء هذا الاتفاق، أو تلك المعاهدة.

كذلك فإن القوانين المنظمة للشؤون الدولية وللعلاقات بين أشخاص القانون الدولي ـ دول ومنظمات وهيئات وأفراد ـ يجب أن يكون أساسها وهدفها هو تحقيق العدالة.

إن إقرار العدالة ـ النافية للظلم والاستغلال والقهر ـ يوفر ضمانة كبرى لكل مظلوم، فرداً كان أو جماعة أو أقلية أو شعباً؛ بأن حقه لم يذهب سدى، وأن بإمكانه المطالبة به واسترداده، ومن ثم يبقى الأمل قائماً والسعي مستمراً من أجل إعادة الحق إلى نصابه؛ سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي.

وثمة علاقة وثيقة بين إقرار العدالة، وإقرار السلام؛ فإذا اختلت العدالة فإن السلام يصبح بطريقة تلقائية في خطر، الأمر الذي يتطلب اتخاذ كافة التدابير الكفيلة بإزالة مصدر الخلل بكل وسيلة مشروعة؛ ومنها استخدام «الجهاد» الذي يعني في المجال الدولي بذل ما في وسع الدولة الإسلامية ـ بما في ذلك استخدام القوة المسلحة ـ للقضاء على الظلم والبغي، والإكراه،

(1) سورة المائدة، الآية 8.

أو أي مصدر آخر من مصادر الخلل؛ دفعاً للضرر وجلباً للمصلحة على قاعدة العدالة التي تعطي كل ذي حق حقه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «الجهاد» هو وسيلة لإقرار العدالة والسلام، وليس غاية في ذاته؛ سواء كان هذا الجهاد حرباً دفاعية أو هجومية[1]؛ تقوم بها الدولة الإسلامية في سياق ممارستها لسياستها الخارجية.

أما عن التساؤلات عما يشكل وجه العدالة إزاء أمر معين، وكيف يمكن الوصول إلى حكم محدد أو الفصل فيه على نحو عادل في ظل نظام دولي سائد، وأية سياسات يجب على الدولة الإسلامية اتخاذها حتى تحقق العدالة في علاقاتها الخارجية؛ فالإجابة على هذه التساؤلات وأمثالها متروكة للنظر فيها والاجتهاد من خلال معطيات ذلك النظام والظروف والملابسات المحيطة بكل مرحلة من المراحل، أو قضية من القضايا[2].

2 ـ المساواة في الأخوة الإنسانية

سبق أن رأينا أن النظرة الإسلامية للعالم تؤكد على «وحدة البشرية» من حيث انتماؤها إلى أصل واحد، وفي ظل هذه الرؤية المبدئية تأتي قيمة المساواة بتطبيقاتها المتعددة؛ التي يجب أن تلتزم بها الدولة الإسلامية في سياستها الداخلية وفي علاقاتها الخارجية.

إن وحدة الجنس البشري تقتضي في نظر الإسلام المساواة التامة بين كافة أفراده وجماعاته وشعوبه، من حيث إتاحة فرص متساوية للحصول على الحقوق الأساسية للإنسان وللتمتع بها؛ فإذا توفرت الفرص المتساوية أمام الجميع يكون التفاوت النسبي بينهم بعد ذلك راجعاً إلى ما يبذلونه من جهد وعمل، وإلى ما يحققونه من إنتاجية متميزة، وإلى ما يملكونه من قدرات على التحصيل العلمي والتقدم الحضاري.

(1) أنظر: سيد قطب، مرجع سابق، ص 27 وص 130 وص 131.
(2) أنظر: عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص 230.

وفي ضوء ذلك؛ لا تعترف النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية بأية نزعة أو سياسة عنصرية تميز بين الشعوب على أساس الانتماء العرقي أو على أساس الاختلاف في حجم الجمجمة أو لون البشرة[1]. إن مبدأ المساواة يفرض على الدولة الإسلامية في سياستها الخارجية ألا تقبل أي وضع ينتقص من الحقوق الأساسية لشعبها، وأن تبادر بتقديم الأفكار واقتراح الحلول والسياسات التي تسهم في إزالة كافة أشكال التمييز العنصري أو العرقي، وألا تدخل أو تشارك في أية علاقة دولية في صورة معاهدة أو تحالف، أو اتفاقية إلخ .ـ تستهدف الإخلال بمبدأ المساواة، أو يكون من شأنها تكريس وضع ما من أوضاع التفرقة العنصرية، أو مساعدة جماعة أو دولة على ممارسة سياسة التطهير العرقي، أو الاضطهاد المذهبي أو الطائفي أو الديني.

وتدلنا وقائع التاريخ وتجارب الأمم والشعوب الخاصة بعلاقاتها الدولية على أنه ما من مرة حدث فيها الإخلال بمبدأ المساواة بين البشر ـ بالمعنى السابق شرحه ـ إلا وتعرض السلم والأمن للخطر، على كافة المستويات المحلية والإقليمية والدولية، وقد يصل الأمر إلى حد نشوب الصراعات والحروب المدمرة.

ومما يؤسف له أنه تمت في العصر الحديث صياغة أيديولوجيات ومعتقدات دوغمائية تستند على أصول وهمية من دعاوي التفوق العنصري أو الديني أو السلالي، وتدَّعي أن شعباً ما هو «شعب الله المختار»، أو أن جنساً من الأجناس «فوق الجميع»، وكل هذه الادعاءات ظهرت من قلب حضارة الغرب، وذاق العالم منها ويلات كثيرة من المنازعات والصراعات والحروب، ولا يزال يعاني منها في مواضع شتى.

(1) في سنة 1899 أصدر العالم الفرنسي الشهير فاشيه دو لابوغ كتاباً بعنوان «الإنسان الآري ودوره الاجتماعي تنبأ فيه بأن القرن العشرين سيشهد مذابح مروعة بسبب بعض الاختلافات الطفيفة في شكل الرأس ومقاييس الجمجمة، وتحقق في التسعينات من القرن العشرين نفسه ما توقعه «دو لابوغ» بشكل فاضح في حروب التطهير العرقي التي شهدتها منطقة البلقان.

3 ـ الحرية

ينبع مبدأ الحرية ـ في أحد أبعاده الرئيسية ـ من قيمة المساواة بين بني البشر التي قررها الإسلام؛ فانتماؤهم إلى أصل واحد يقتضي «السواسية» بينهم، وهذه بدورها تقتضي أن الناس جميعاً يولدون أحراراً ويظلون كذلك ما داموا على قيد الحياة، ومن ثم فاستعباد الإنسان لأخيه الإنسان أمر طارئ؛ لا هو من إرادة الله، ولا من الطبيعة السوية للبشر.

ولمّا كان هذا الاستعباد وارداً بحكم النزعات العدوانية والرغبة في السيطرة على الآخرين وتحقيق مصالح اقتصادية محددة، فقد جاء الإسلام لإزالة كافة صوره وأشملها وأكثرها سوءاً هو أن يكون الإنسان عبداً لغير الله تعالى، ولذلك كانت كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» هي نفسها الإعلان الإسلامي للحرية، أو «لفك الرقبة»؛ وهي إسقاط لكافة أشكال القهر والإكراه والاستتباع القسري لفرد، أو لجماعة، أو لطائفة أو لشعب أو لأمة، وكثيراً ما ردد الفاتحون المسلمون الأوائل عبارة «جئنا لنخرجكم من عبادة العباد، إلى عبادة رب العباد»، وبعبارة أخرى: جئنا لاستعادة الحرية.

ليست «الحرية» في النظرية الإسلامية باباً للفوضى أو لممارسة العدوان؛ وإلا لانقلبت إلى «حرب الجميع ضد الجميع» على حد تعبير ـ فيلسوف الحداثة توماس هوبز وإنما هي الحرية المسؤولة والمنضبطة بضوابط «العدالة» وحدود «المساواة»، وفضائل «الأخلاق»، وهي قيم مرتكزة في فطرة الإنسان التي فطره الله عليها[1]، وليست مجهولة المصدر أو بنت الطبيعة كما يذهب

(1) أدرك بعض المفكرين الذين غالوا في الدعوة إلى الفوضوية من أمثال بيتركروبتكين أن الحرية لا تعني ارتكاب الجرائم أو تسويغ العنف والعدوان على الآخرين، وإنما هي دعوة للإخاء الإنساني والتعاون بين البشر، وكان كروبتكين صريحاً في نقده لما تنطوي عليه الماركسية من إلغاء للحرية أو تهميشها، وحاول أن يوجه العمال في عصره خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى العناية بحريتهم أنظر في ذلك: علي أدهم: التعاون المتبادل لكروبتكين، مقال في مجلة «تراث الإنسانية» (القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. ب.ت)، المجلد الخامس، ص ص 895 ـ 912.

كثير من الفلاسفة الطبيعيين والماديين.

وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي للحرية يمكننا متابعة تطبيقاتها العملية على صعيد العلاقات الدولية وأيضاً في العلاقات الداخلية الفردية والاجتماعية - ولكننا نقتصر هنا على موضوعنا ومن أهم هذه التطبيقات ما يلي:

(أ) الإقرار بسياسة الأبواب المفتوحة في محيط العلاقات الدولية، ورفض سياسة العزلة والانغلاق إلا لضرورة قهرية «والضرورة تقدر بقدرها»؛ ذلك لأن سياسة الباب المفتوح هي التي تتيح فرصاً متساوية وعلاقات متكافئة للأفراد والجماعات والشعوب لكي تمارس حريات التنقل، والإقامة، والدخول والخروج، والعمل، والتملك إلخ.. أما سياسة العزلة والانغلاق فإنها تتضمن بالضرورة قيوداً على ممارسة مثل هذه الحريات إلى حد الحرمان منها في بعض الحالات.

(ب) الاعتراف «بالتعددية» الحضارية، والثقافية والسياسية، والعقائدية[1]؛ ذلك لأن التنوع والاختلاف من سنة الحياة الاجتماعية، وإن محاولة طمس الاختلافات وتنميطها في قالب واحد أمر لا يأتي إلاّ عن طريق الجبر والإكراه، وهما والحرية ضدان لا يجتمعان.

(ج) بطلان الأوضاع التي تنشأ نتيجة للقسر والإكراه؛ حتى لو تكرست عبر اتفاقيات أو معاهدات أو بحكم الأمر الواقع، فهذه كلها تتنافى مع قيمة الحرية، ولا بد للسياسة الإسلامية الدولية أن تعمل لتصحيح الأوضاع بما يتفق مع هذه القيمة.

وثمة تطبيقات أخرى لقيمة الحرية في النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، ولكنها ليست محل جدل كبير شأنها شأن النماذج الثلاثة السابق ذكرها.

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم التعددية الدينية وأبعادها من المنظور الإسلامي أنظر: الشيخ جعفر سبحاني: التعددية الدينية؛ نقد وتحليل. دراسة في مجلة «التوحيد»، (قم، إيران)، خريف 1421هـ ـ 2000م، ص 35 وص 70.

والواقع أن ما أثار الخلاف الكبير والجدل الفكري والفقهي الواسع ـ ولا يزال في هذا المجال ـ هو تطبيق مبدأ الحرية في موضوع العقيدة الدينية، والسؤال الأساسي هنا عن موقف النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية من حرية العقيدة؟ ولسنا بصدد استعراض ومناقشة الرؤى الفقهية المختلفة حول هذه المسألة، ولكننا نود التأكيد فقط على أن الموقف الأساسي فيما يتعلق بحرية العقيدة الدينية واضح تمام الوضوح في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[2].

إن «الحرية» في بعدها العقيدي الديني لا تعتبر فقط موضوعاً داخلياً في المجتمعات الإسلامية، ولكنها تتصل اتصالاً مباشراً بجوانب مهمة من علاقاتهم الدولية مع الشعوب والأمم الأخرى[3]، أو بالأحرى مع الهيئات والمؤسسات والسلطات التي تمثلها وتعبر عن مصالحها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما تمليه الرؤية الإسلامية للعالم، مع ما تأمر به منظومة القيم والمبادئ النابعة منها وفي مقدمتها قيم العدالة والمساواة، فإن النتيجة الصحيحة لذلك هي أن السياسة الإسلامية الدولية ليس من أهدافها إجبار الأفراد ولا الشعوب الأخرى على الدخول في الإسلام، كما أنه ليس من أهدافها إكراه أحد على تغيير معتقده الديني، حتى وإن كان من غير أتباع الديانات السماوية، والله تعالى يقول: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[5].

إن الإسلام يعتبر الرقابة الروحية، والوصاية على الضمير والمعتقد الديني

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة الكافرون، الآية 6.

(3) أنظر: أبو سليمان، مرجع سابق، ص 203 وص 206.

(4) سورة الكهف، الآية 29.

(5) سورة يونس، الآية 99.

إهانة لكرامة الإنسان، وإهداراً لحقه في الحرية؛ بل وتعدياً على إرادة الله سبحانه وتعالى[1]، وعليه فإن سياسة خارجية تتبنى شيئاً من ذلك تكون فاقدة للشرعية ويجب مقاومتها من المنظور الإسلامي؛ سواء كان ذلك على الصعيد المحلي الداخلي، أو على الصعيد الخارجي الدولي.

4 ـ الوفاء بالعهود والمواثيق

حتى لا تظل قيم العدالة والمساواة والحرية مجرد أمنيات فإنه من الضروري ترجمتها إلى ممارسات فعلية على أرض الواقع: في التصرفات الفردية، والسلوكيات الجماعية، وفي السياسات والعلاقات الدولية كذلك، وتتم هذه الممارسات في الأحوال العادية بطريقة تلقائية لتحكم وتنظم مختلف العلاقات الاجتماعية في كافة المجالات، وعلى كل المستويات، ويكون الالتزام الطوعي بمعايير العدل والمساواة والحرية وفاء لتلك القيم العليا وللفضائل الإنسانية في مجملها.

ولكن كثيراً ما تقتضي المعاملات ـ فيما بين الأفراد وبين الدول والهيئات والمنظمات المختلفة أيضاً ـ أن توضع هذه القيم في صورة عقود أو عهود ومواثيق تمليها اعتبارات عملية ونفسية وأخلاقية متعددة ومتغيرة حسب ظروف الزمان والمكان، وفي مثل هذه الحالات جاء الأمر صريحاً ومباشراً ـ بأكثر من صيغة وفي أكثر من موضع في آيات القرآن الكريم ـ باحترام العهود والوفاء بالعقود والالتزامات على أكمل وجه، كما وردت آيات قرآنية كثيرة تحذر من الغدر والخيانة ونقض العهد.

وفي بعض الآيات نجد تأصيلاً معرفياً وعقيدياً لقيمة الوفاء بالعهد ولأخلاقيات الالتزام به، وإشارة إلى النتائج المترتبة على الالتزام بها أو عدمه، ومن ذلك قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عُقْبَى ٱلدَّارِ * جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا

(1) أنظر: الفاروقي، مرجع سابق، ص 50.

وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ * سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ * وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[1]، ومن هذه الآيات يمكننا أن نتعرف على النموذج الأساسي للوفاء بالعهد والميثاق، وهو الوفاء بالعهد مع الله تعالى، وما يترتب عليه من بلوغ أفضل النتائج: «عقبى الدار»، واستحقاق نعمة السلام وهي من أعظم النعم: ﴿سلام عليكم بما صبرتم﴾.

وعندما يتعلق الأمر بالمعاملات والعلاقات بين البشر ـ وينطبق ذلك على الأفراد والجماعات والهيئات والدول ـ فإن مبدأ الوفاء يتجه الأمر به مباشرة إلى المعاهدات والعقود المبرمة بين أطراف العلاقة؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾[2].

والحاصل أن المرجعية الشرعية الإسلامية تؤكد بقوة وبوضوح على أن الوفاء بالعهود والمواثيق «يعد عاملاً أساسياً وحاسماً في عملية التفاعل المنتظم»[3] في العلاقات الداخلية والخارجية على السواء. كما توضح لنا هذه المرجعية أن قاعدة الوفاء والأخلاقيات المرتبطة بها لا تقتصر فقط على الجوانب الشكلية أو القانونية، وإنما تمتد لتصبح أداة من أدوات ترسيخ مبادئ التعاون والتعايش[4]، وعاملاً أساسياً لترسيخ ثقافة السلام حيث إن الإخلال بالتعهدات ونقض المواثيق هو أحد الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى الحرب وتجدد النزاعات، ومتى ما نشبت الحرب فإن معظم المعاهدات والاتفاقيات تسقط تلقائياً إلى أن تضع الحرب أوزارها، ويتم الاتفاق من جديد من أجل إقرار السلام وهكذا إلى أن يتم الالتزام بالعهود والوفاء بالعقود على أسس

---

(1) سورة الرعد، الآية 20 ـ 25.

(2) سورة المائدة، الآية 1.

(3) أنظر: أبو سليمان، مرجع سابق، ص 240 وص243.

(4) أنظر: صبحي الصالح: الإسلام ومستقبل الحضارة (بيروت: دار الشورى، دمشق: دار قتيبة، ط2، 1990)، ص 228.

العدالة والمساواة والحرية.

5 ـ التعاون والاعتماد المتبادل

جاء الأمر في القرآن الكريم «بالتعاون» المبني على فضائل الأخلاق؛ الهادف إلى تحقيق الخير الإنساني العام والقرب من الله تعالى، كما جاء فيه أيضاً النهي عن «التعاون» المؤدي إلى انتهاك تلك الفضائل؛ الهادف إلى الاعتداء أو إلحاق الأذى بالآخرين، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1].

ويتضمن الأمر «بالتعاون» تقرير الاعتماد المتبادل كسياسة عامة في تسيير العلاقات بين مختلف أطراف الوجود الاجتماعي ـ الأفراد والجماعات والدول ـ ذلك لأن التعاون لا يكون إلا بين أكثر من طرف، واللجوء إليه يعني أن كل طرف لا يستطيع بمفرده القيام بأداء مهمة ما، أو تحقيق هدف معين، ومن ثم فإن كلاً منهما يعتمد على الآخر في تحقيق بعض أهدافه، وإذا قام هذا التعاون أو «الاعتماد المتبادل» على أسس البر والتقوى، فإن الحصيلة النهائية له ستصب في الصالح الإنساني العام، أو بالأقل لن تلحق الضرر بالأطراف الأخرى غير الداخلة في هذا «التعاون» بعينه.

ونفهم من ذلك أن التعاون الذي تنشده النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية يجب أن يكون منضبطاً بمقتضيات قيم «العدالة» و«المساواة في الأخوة الإنسانية» و«الحرية» و«الوفاء» بالعهود والالتزامات، وإن أي إخلال بهذه القيم حتى لو أخذ شكل علاقة تعاونية معناه الحكم ببطلان هذه العلاقة وفقدانها للشرعية؛ حيث إن «القيم» في النظرية الإسلامية ـ لا تتجزأ «ولا ينفي بعضها بعضاً»[2].

---

(1) سورة المائدة، الآية 2.

(2) د. سيف الدين عبد الفتاح: العلاقات الدولية في الإسلام ـ الجزء الثاني: مدخل القيم ـ إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط، 1999م)، ص 27.

إن هذا النمط من «التعاون» ضمن ـ النظرية الإسلامية العامة للعلاقات الدولية ـ هو أحد عوامل التطور الاجتماعي والحضاري العام، وهو الذي يؤسس لبناء السلام الحقيقي بين مختلف الأمم والشعوب، ويحد من إمكانيات حدوث النزاعات أو نشوب الحروب والصراعات فيما بينها، وذلك بفضل شبكة المصالح المتبادلة، التي يؤدي التعاون المستمر إلى تكثيفها بين مختلف أطراف العلاقات الدولية في كافة المجالات؛ وفقاً لمعايير تمتزج فيها القيم والأخلاقيات المجردة مع المنافع والمصالح المادية من جهة، ويلتزم بها الجميع من جهة أخرى.

وتدلنا الوقائع التاريخية في مجال العلاقات الدولية على أن مبدأ «التعاون» قد يتخذ وسيلةً للعدوان أو لممارسة سياسات الاستغلال والظلم؛ ذلك عندما يقوم في جوهره ـ على أسس نفعية أو مصلحية بحتة، أو مجردة من القيم والمبادئ الأخلاقية.

ونعرف من أدبيات العلاقات الدولية أن هناك أنماطاً متنوعة لمثل هذا النوع من التعاون: منها «الأحلاف العسكرية»، و«التكتلات الأيديولوجية والسياسية»، و«المحاور الإقليمية والدولية»، وقد ذاق العالم منها ويلات كثيرة قديماً وحديثاً ـ ومثل هذه الأنماط هي التي ترفضها النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية؛ لأنها تقع ضمن النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

6 ـ التناسق والتصاعد في منظومة القيم الإسلامية

من البيان السابق لمنظومة القيم الإسلامية نلحظ بسهولة ويسر أن مكوناتها تتسم بالتناسق والانسجام التام فيما بينها، كما أنها تتسم بالتدرج من حيث الشمول والأولوية؛ إذا تصورناها مرتبة على درجات سلم يصعد إلى أعلى.

فالتناسق أو ـ الانسجام ـ واضح حيث تمهد كل قيمة للتي تليها وتؤدي إليها، ومن ذلك على سبيل المثال: نجد أن «قيمة العدالة» تتسق تماماً مع

قيمة المساواة، وتؤدي إلى الإقرار بها وحمايتها بالضرورة، **وهذه تتسق مع** «الحرية» و«الوفاء» و«التعاون»، وتؤدي إليها كذلك، وتكفل حمايتها وصيانتها من الاضطراب ومن عوامل الخلل.

وإذا طبقنا هذا التصور النظري على موقف عملي على صعيد العلاقات الدولية يتضح لنا ـ مثلاً ـ أن مراعاة العدالة في إبرام معاهدة ما يعني بالضرورة مراعاة قيمة المساواة بمعناها الإنساني العميق، ويعني أيضاً احترام الحرية النابعة من هذه المساواة والمركوزة في أصل التكوين الإنساني؛ مهما اختلفت الأجناس أو تعددت الألوان أو تباينت المصالح، فإذا ما تتوج ذلك كله بالوفاء بالالتزامات وأداء ما تم الاتفاق عليه، كانت هناك فرصة حقيقية لممارسة علاقات تعاونية بناءة وفعالة ومثمرة لصالح التقدم الإنساني، وعلى طريق التطور الحضاري العام، وخلاف هذا التناسق لا بد أن ينتج آثاراً في الاتجاه المعاكس للتعاون، وللتطور، وللسلام.

أما بالنسبة لخاصية التصاعد في هذه المنظومة القيمية ـ التي تناولناها ـ فهي ترتبط بأصول رؤية العالم من المنظور الإسلامي على النحو السالف ذكره، ومؤداها أن مفردات هذه المنظومة القيمية تتدرج من حيث مدى الشمول ومن حيث الأولوية؛ بما يعني أنها ليست كلها على مستوى واحد؛ فالعدالة هي القيمة العليا، وفي الوقت نفسه هي الأشمل والأولى من حيث مراعاة التطبيق، وتليها «المساواة» ثم «الحرية»، فالوفاء بالعهد، فالتعاون، وهكذا يكون الترتيب والتدرج النظري من الأشمل والأولى (الأعلى) إلى الأقل شمولاً والأدنى.

أما على المستوى التجريبي العملي فإن البحث عن هذه القيم يبدأ بفحص أسس علاقات «التعاون والاعتماد المتبادل»، وبيان مدى الالتزام أو عدم الالتزام بالعهود والاتفاقات عبر استقراء أوضاع أطراف هذه العلاقات من حيث تمتعها بالإرادة الحرة وبعدها عن عوامل الضغط والإكراه، ومن ثم يمكن التحقق من مراعاة قيمة المساواة في أصل الأخوة الإنسانية، واحترام قواعد العدالة التي تقضي بإعطاء كل ذي حق حقه.

وبالتأمل في خاصيتي «التناسق» و«التصاعد» في منظومة قيم النظرية الإسلامية ـ في مجال العلاقات الدولية ـ نلحظ بسهولة ويسر كذلك أن «السلام» هدف أصيل ومتغلغل في جميع مفردات هذه المنظومة، وفي كل مواقفها العملية وسياساتها الفعلية.

خاتمة
(نظرة في الواقع ونظرة إلى المستقبل)

إن التحدي الأساسي الذي تواجهه النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية ـ بأصولها المعرفية، وبمنظومتها القيمية التي شرحناها فيما سبق ـ يتمثل في اختلال الواقع الراهن للعلاقات فيما بين الدول الإسلامية بصفة خاصة، وفيما بين أعضاء المجتمع الدولي بصفة عامة، هذا من جهة، وفي كيفية الخروج من هذا الواقع والإسهام في بناء نظام عالمي عادل للعلاقات الدولية؛ وفقاً لرؤية مستقبلية مبنية على معايير النظرية الإسلامية في هذا المجال من جهة أخرى.

ويحتاج كل من سؤال «الواقع» وسؤال «المستقبل» إلى بحث مستقل ـ لا تتسع له هذه الخاتمة الموجزة بطبيعة الحال ـ وسنكتفي بنظرة عامة نبين من خلالها أهم أبعاد هذا التحدي في الواقع والمستقبل معاً.

1 ـ نظرة في الواقع: السير(*) في الاتجاه المعاكس

إذا قسنا الواقع الراهن للعلاقات الدولية بمعايير النظرية الإسلامية التي تحدثنا عنها سنجد أن ثمة فجوة كبيرة تفصله عنها، وأن هذه الفجوة ليست في الحدود المعقولة المقبولة ـ عادة ـ بين المثال والواقع، أو بين النظرية

(*) كلمة «السير» لها دلالة اصطلاحية في مجال العلاقات الدولية من المنظور الإسلامي، فقد استعملها علماء المسلمين للتعبير عن مسلك الدولة في كل ما يتعلق بتنظيم شؤونها الخارجية وبخاصة في الحروب والمغازي وفي متابعة سير العلاقة مع الدول غير الإسلامية. [ملاحظة من المحرِّر: صحة الكلمة «السِيَر» جمع «سيرة»].

والممارسة، ولكنها كبيرة جداً، بل وآخذة في الاتساع باستمرار، الأمر الذي يزيد العلاقات الدولية اختلالاً من المنظور الإسلامي.

فالعدالة ـ مثلاً ـ ليست معياراً في بناء العلاقات بين أعضاء المجتمع الدولي الراهن. صحيح أنها لم تكن كذلك منذ أزمنة بعيدة، إلا أن مضاداتها من الظلم والاستغلال ونزعات الاحتكار والاستئثار تكاد تكون هي المعيار الحاكم لهذه العلاقات على مستويات مختلفة: عالمية بين الشمال والجنوب، وإقليمية بين القوى والضعيف، ومحلية بين الغني والفقير، فهناك ـ على سبيل المثال ـ نسبة لا تزيد عن 20٪ من سكان الأرض تستأثر بأكثر من 80٪ من ثروات العالم والباقي يعيش معظمهم تحت خط الفقر، ومن هؤلاء يوجد في جنوب شرق آسيا حوالي 170 مليون إنسان، بينما نجد من جهة أخرى أن إنفاق دول المجموعة الأوروبية على تخزين فائض إنتاجها من الأغذية أكبر من إجمالي المعونات التي تقدمها كل دول المجموعة، والتي تقدر بحوالي 20 مليار دولار لدول العالم الثالث[1] والأهم من ذلك أن دول الشمال الغنية عندما تقدم معونة لا تقدمها بهدف تحقيق شيء من «العدالة»، ولكن لهدف ذاتي صريح عبر عنه الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون بدقة في قوله «الهدف من المعونات ليس مساعدة الغير بل مساعدة أنفسنا» ولماذا نذهب بعيداً و«قضية فلسطين» بكل أبعادها هي أكبر وأوضح عنوان يدل على اختلال ميزان العدالة الدولية وخراب الضمير العالمي المهيمن على تسيير علاقات الأمم والشعوب.

وقد تدعو بعض النشاطات الإنسانية والتنموية للمنظمات التابعة للأمم المتحدة إلى الحديث عن تطبيق معيار المساواة في الأخوة الإنسانية وحق الجميع في حياة كريمة، ولكن النظرة المتفحصة في برامج هذه المنظمات سرعان ما تكشف عن حقائق مؤلمة لا تمت إلى الإنسانية ولا إلى قيمة الأخوة البشرية بصلة؛ من قبيل استغلال هذه البرامج في ممارسة أعمال غير

(1) أنظر: جراهام هانكوك: سادة الفقر، ترجمة د. ناصر السيد، (بيروت: دار الحداثة: 1994م).

أخلاقية، أو توظيفها كقناة للتخلص من بعض السلع والمنتجات غير المرغوب فيها أو عديمة الصلاحية، مثلما حدث عندما قام برنامج الأمم المتحدة للتنمية بتزويد الصوماليين الذين يعانون من سوء التغذية بأغذية لتخفيف السمنة(!) وبطاطين كهربائية؛ مع أنهم على مشارف خط الاستواء، وبثلاجات لا تعمل بالتيار الكهربائي الموجود في الصومال؛ فاستخدمها الصوماليون أرائك يجلسون عليها.

أما بخصوص مبدأ الوفاء بالعقود والمعاهدات والمواثيق كضمانة لبناء التعاون الدولي وترسيخ ثقافة السلم؛ فالفجوة هائلة هنا أيضاً بين المبدأ والتطبيق، وقد شهد عالمنا طيلة القرن الماضي ولا يزال يشهد ـ كثيراً من الانتهاكات والنكث بالعهود والمواثيق؛ بدافع من شهوة العدوان، ونزعات الظلم، وغطرسة القوة، ولا تزال نصيحة ميكافيللي هي القانون الفعلي في تسيير العلاقات الدولية، لقد قال لأميره وهو يعظه «التجربة تدلنا على أن أولئك الأمراء الذين أتوا أعمالاً عظيمة هم الذين لم يراعوا الوفاء إلا قليلاً، ومن ثم تمت لهم الغلبة على أولئك الذين جعلوا الإخلاص قاعدة لهم»[1].

وأخيراً ـ وليس آخراً ـ نجد أنه بدلاً من أن يتم توظيف الثروة الهائلة في نظم الاتصالات الحديثة، ووسائط نقل المعلومات في تعميق «التعارف» بين الشعوب والأمم، وفي إغناء بعضها بمعرفة ثقافات وخصوصيات البعض الآخر، فإنه يتم تسخير هذا التقدم في خدمة أغراض ومصالح أنانية، وفي ممارسة الهيمنة بالقوة الناعمة إلى جانب القوة الخشنة، وتجاهل التعرف على الأطراف الأضعف في هيكل النظام الدولي، بل والسعي لطمس هوياتها وثقافاتها لصالح القوة المهيمنة.

2 ـ نظرة إلى المستقبل:

إذا كانت النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية تهدف أساساً ـ كما

(1) أنظر النص المذكور وغيره من النصوص المتعلقة بهذا الموضوع في: ميكافيللي، ترجمة وتعليق محمد مختار الزقزوقي (القاهرة: الأنجلو المصرية، 1958)، ص 283.

أسلفنا - إلى إقرار السلام العالمي الإسلامي Pax Islamica فإن منظومة القيم المعيارية لهذه النظرية تبين بيقين - أن هذا السلام ذو طابع إنساني عام، وليس دينياً بالمعنى الكهنوتي الضيق لكلمة «الدين»، وأنه يحتل موقعاً مركزياً في صلب النظام العالمي الذي ينشده الإسلام.

إن النظرية الإسلامية بهذا المعنى الذي قدمناه - تمتلك الكثير الذي تسهم به في صياغة مستقبل أفضل للعلاقات الدولية على كافة مستوياتها الإقليمية والعالمية، وفي كل مجالاتها السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية، وبخاصة أن جميع محاولات التجديد في صيغة نظام عالمي جديد، أو بدعوى العولمة - على مستوى النظام الدولي قد باءت بالفشل[1]، ولم تؤد إلا إلى تغذية مصادر التوتر والصراعات القائمة، وفتحت أبواباً جديدة لعدم الاستقرار، والإخلال بقيم العدالة والمساواة في الأخوة الإنسانية والحرية والتعاون المتبادل.

وحتى يمكن الخروج من أسر سلبيات الواقع الراهن للعلاقات الدولية إلى المستقبل المرغوب من منظور قيم النظرية الإسلامية الإنسانية[2]، ووفقاً لمبادئها العامة؛ فإن الأمر يتطلب وضع استراتيجيات جماعية «تستند إلى منظومة القيم النظرية المشتركة بين كافة الأمم والشعوب أينما كانت في الشرق أم في الغرب، في الشمال أم في الجنوب؛ بحيث لا تنفرد قوة وحيدة، أو مهيمنة، بوضع هذه الاستراتيجيات، وأن تسعى لقلب ودحض معايير القوة المحضة، والتمييز (العنصري والديني والثقافي.. إلخ) وازدواجية السلوك الدولي، وانفصام الأخلاق عن السياسة؛ باعتبار أن هذه هي المعايير السائدة

---

(1) للمقارنة بين شعار «النظام العالمي الجديد»، و«العولمة» على الصعيد الدولي أنظر: حسنين توفيق إبراهيم: العلاقة بين أطروحتي نظام عالمي جديد وعولمة. مجلة منبر الحوار، (بيروت)، العدد 37 - شتاء 1999م (ص 70 وص 90).

(2) يرى البعض أن البعد الإنساني هو العنصر الأساسي الذي تفتقده العولمة، أنظر على سبيل المثال: محمد مهدي شمس الدين: العولمة وأنسنة العولمة، مجلة منبر الحوار، (بيروت)، العدد 37 - شتاء 1999م، ص 25 - 26.

والمسيرة لمجمل العلاقات الدولية الراهنة، والمتسببة ـ في الوقت نفسه ـ في خلق مصادر التوتر والنزاعات، وفي وقوع الصراعات والحروب وإلحاق المظالم بالشعوب المستضعفة.

وما لم ينجح «المجتمع الدولي»[1] في قلب ودحض تلك المعايير السائدة، وفي إزالة ما يترتب عليها من أطروحات نظرية وعملية تدعو للانقسام والعنف والقبح والظلم، وما لم ينجح كذلك في أن يحل محلها قيم «العدالة» و«المساواة على أساس الأخوة»، و«الحرية» و«التعاون» و«التعارف»، وأن يدعم وينمي ما يترتب عليها من أطروحات نظرية وعملية أيضاً ـ تدعو للوحدة العالمية مع احترام التنوع والإقرار بالتعددية، وإعلاء شأن الكرامة الإنسانية؛ ما لم ينجح المجتمع الدولي في ذلك فإن المستقبل لن يكون أفضل من الواقع، وربما كان أسوأ منه.

وفي اعتقادنا أن هذا التحدي المستقبلي يتطلب جهوداً مكثفة ومخلصة من كافة أطراف المجتمع الدولي، وفي هذا السياق نعتقد أيضاً أن الأمة الإسلامية بشعوبها وعلمائها ودولها ومنظماتها الحكومية والأهلية ـ تتحمل مسؤولية كبيرة تجاه ذاتها أولاً، وتجاه بقية أمم العالم ثانياً، وذلك بحكم عالمية الرسالة الإسلامية التي تحملها، وبحكم ما تقدمه هذه الرسالة من قيم ومبادئ عاملة كفيلة بإخلاء العالم من الفساد قدر الإمكان، وبناء نظام عادل وآمن تتطلع إليه كافة شعوب الأرض؛ ليحقق لها الاستقرار والتقدم وتسود فيه قواعد التنسيق والتعاون، وتنتفي منه قواعد الإخضاع Subordination والاستتباع القسري.

إن السلام العالمي هو الهدف النهائي للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية كما قدمنا ـ والوصول إلى هذا الهدف هو مطلب المستقبل لجميع الأمم، والطريق إليه مليء بالتحديات التي تفوق طاقة كل أمة بمفردها، وإن

(1) ثمة جدل كبير حول مفهوم المجتمع الدولي أنظر على سبيل المثال:
Philipe Moreau Defaryes: La Communauté Internationale, (Paris: P.U.F., 2000).

الإسلام يعلم كافة البشر أن باستطاعتهم دوماً أن يتشاوروا وأن يتحاوروا ويتعارفوا من أجل اكتشاف الحقول المشتركة فيما بينهم، ولكي يعمقوا إدراكهم للمثل الإنسانية الفطرية التي تجمعهم، وليسهموا معاً في بناء علاقات دولية بناءة تتسم بالإيجابية والموضوعية والمستقبلية، وبالعدالة قبل ذلك كله.



مراجع البحث

1 ـ برهان غليون: نقد السياسة؛ الدولة والدين، (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 ـ 1993).

2 ـ جعفر سبحاني: التعددية الدينية؛ نقد وتحليل، مجلة «التوحيد» (قم ـ إيران)، خريف 1421هـ ـ 2000م.

3 ـ حسنين توفيق إبراهيم: العلاقة بين أطروحتي نظام عالمي جديد وعولمة، مجلة منبر الحوار، (بيروت)، العدد 37 ـ شتاء 1999م.

4 ـ سمير سليمان: الصراع الحضاري والعلاقات الدولية، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» العدد الخامس (بيروت: 1419هـ ـ 1995م).

5 ـ سيد قطب: السلام العالمي والإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة 1386هـ ـ 1967م).

6 ـ سيف الدين عبد الفتاح: العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني: مدخل القيم: (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 ـ 1999م).

7 ـ صبحي الصالح: الإسلام ومستقبل الحضارة (بيروت: دار الشورى، دمشق: دار قتيبة، ط2 ـ 1990م).

8 ـ عبد الحميد أبو سليمان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمه إلى العربية ناصر أحمد المرشد (الرياض: ط1 ـ 1992م).

9 ـ علي أدهم: التعاون المتبادل لكروبتكين ـ مجلة تراث الإنسانية (القاهرة: دار الكاتب العربي ـ ب.ت، المجلد الخامس).

10 ـ محمد مهدي شمس الدين: العولمة وأنسنة العولمة، مجلة «منبر الحوار»، (بيروت)، العدد 37 شتاء 1999م.

11 - Anwar Ibrahim: The Asian Renaissance (1996: Singapor. Kuala Lumpor).

12 - Philipe Moreau Defaryes: La Communauté Internationale (Paris: P.U.F., 2000).

المثقف والنهضة
جدلية الأصالة والعالمية والنهوض

لؤي صافي

﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ..﴾ (الأعراف، الآية 175).

مدخل

المثقف وعلاقته بالنهضة مسألة شغلت الفكر العربي والإسلامي الحديث منذ أمد بعيد، وساهم في تحليلها وتحديد ملامحها مفكرون يمثلون تيارات ثقافية وفكرية مختلفة. ورغم أن علاقة المثقف بالنهضة مسألة شغلتني منذ بداية عهدي بالكتابة والتأليف، فهذه هي المرة الأولى التي أخصها ببحث مستقل. والفضل في ذلك يعود إلى أخ عزيز كريم، الأستاذ محمد عدنان سالم، مدير دار الفكر الذي آلى على نفسه إثارة قضايا محورية مهمة في السلسلة التي تصدرها دار الفكر تحت عنوان حوارات لقرن جديد، ودعاني للمساهمة في هذه الحوارية التي أختار لها عنوان أزمة المثقف في التغيير الاجتماعي ودوره السياسي، واخترت عنواناً قريباً لمساهمتي في الحوار الجاري حول الموضوع ركزت فيه على العلاقة التبادلية بين محاور ثلاثة رئيسية: الأصالة والعالمية والنهوض. ولأن مفهوم «الجدل» يحمل معنى التبادل والتضايف فقد اخترت كلمة «جدلية»، مصدره الصناعي كما تواضع على تسميته النحاة، للتعبير عن العلاقة التضايفية التبادلية التراكبية التي تربط محاور «الأصالة» و«العالمية» و«النهوض».

وأنا عندما أستخدم كلمة «جدلية» لا آتي بلفظ جديد، بل أستخدم لفظاً

محملاً بمعاني ودلالات خاصة، التصقت غالباً بالفكر الماركسي الذي يرى أن العلاقة الجدلية هي العلاقة التي تحكم منطق التطور التاريخي. فالجدلية عند ماركس علاقة بين طبقتين اجتماعيتين ذواتي مصالح متناقضة، يؤدي تناقض مصالحهما إلى تصادمهما عبر ثورة اجتماعية تطيح بالطبقة المهيمنة، وتؤدي إلى هيمنة الطبقة المنتجة. ولا تلبث الطبقة المهيمنة الجديدة أن تفرز نقيضتها في حركة تاريخية مستمرة تنتهي بالمرحلة الشيوعية التي تولد طبقة لا نقيض لها، معلنة بذلك نهاية التاريخ. هذا باختصار شديد مفهوم الجدلية في الفكر الماركسي.

مفهوم الجدلية في الاستخدام المعتمد في هذه الدراسة يحمل معنى التراكب والتساوق لا معنى التناقض. فهو هنا يحمل معنى يختلف اختلافاً جذرياً عن المعنى الذي حمّله إياه الفكر الماركسي، أو الفكر الهيغلي من قبل. الجدلية المقصودة في استخدامنا مفهوم مفتوح يعبر عن تلازم شرطي بين ظواهر اجتماعية، لا عن حتمية تاريخية مفترضة. فالنهوض الحضاري يشترط قيام ثقافة عالمية إنسانية ذات خصائص كلية محددة، والثقافة العالمية تنجم عن حركة إصلاح ثقافي هو بدوره وليد الوعي الأصيل والأصالة الواعية.

وجدلية العلاقة بين الأصالة والعالمية والنهوض لا تقتصر على معنى التلازم الشرطي بين الظواهر المذكورة، بل تنبه إلى أهمية العامل الزمني في مشروع النهضة. فالأصالة والعالمية والنهوض ليست مراحل زمنية متسلسلة بحيث تبدأ إحداها حيث تنتهي الأخرى، بل علاقة داخلية بين عناصر يثري بعضها بعضاً، ويؤدي نضج أحدها إلى نضج الآخر. فالزيادة في الأصالة الوجدانية تؤدي إلى زيادة في الثقافة العالمية والنهوض الحضاري، كما تؤدي الزيادة في النهضة إلى زيادة الأصالة والعالمية، وهكذا دواليك في حركة صاعدة مضطردة نحو نهضة حضارية عالمية.

النهضة الحضارية كما نبين في الصفحات الآتية عملية بناء تساهم في تشييده أجيال متتالية. وهي حركة مركزية طاردة تبدأ في بؤرة حضارية تتسع جغرافياً وثقافياً مع امتداد الزمن لتأخذ بعداً عالمياً. وهي نمو حيوي متسارع

كنمو الكائن العضوي يبدأ خلية ليصبح جسماً ممتداً، وهو مع اختلاف حجمه وشكله وأبعاده بين لحظة التكوين ولحظة النضج يحمل خريطته التشكيلية ونموذجه التكويني منذ لحظة وجوده الأولى. فكما تحمل الخلية البشرية خريطتها الوراثية منذ لحظة تشكلها بويضة ملقحة في رحم الأم، كذلك يحمل المجتمع الحضاري العالمي خريطته الثقافية منذ لحظة تكوينه في بقعة جغرافية محددة، قبل أن يمتد وينتشر عبر الزمان والمكان.

الأصالة وعي بالذات وحقيقتها الوجودية، وإدراك لحدودها الزمانية والمكانية، وتفاعل مع تحديات اللحظة الراهنة، وانطلاق منها لاكتشاف الماضي وتشوف المستقبل، والسعي لتحقيق الذات الفردية والذات الجمعية من خلال استبطان معنى الوجود، والتزام قيم الإسلام الكلية وتصوراته الأساسية، والاعتزاز بحضارته الإنسانية. والعالمية انفتاح على الإنسان والعالم، ورغبة في مد الجسور، والتعاون لتحقيق مجتمع عادل يحقق كرامة الإنسان كل الإنسان، والتفاف حول القيم والمبادئ التي تتجاوز كل الخصوصيات الجغرافية والعرقية، وتأكيد لرسالة الإسلام الذي أُرسل رسوله رحمة للعالمين. والنهوض ارتفاع عن الواقع الراهن نحو مواقع أسمى وآفاق أوسع، وتغلب على عطالة الطين استجابة لروح السماء، وعمل دؤوب لجعل الحياة عطاءً حاضراً ينضاف إلى عطاءات السابقين ويثير همم اللاحقين.

والمثقف هو الذي يملك القدرة على تحويل وعيه إلى خطاب ثقافي، وهو الذي يملك أدوات التحليل والتركيب والانتقال من الواقع اللصيق إلى الحقيقة المجردة والفكرة المشرقة، وهو القادر لذلك على التحرك عبر الزمان والمكان بفكره متجولاً في آفاق التراث مميزاً غثه من سمينه، وعرضه من جوهره، ولحظاته الآفلة من لحظاته الخالدة، وهو القادر كذلك على الوثوب إلى آفاق المستقبل، وتحقيق عالم مثاله في وجدانه ومن ثم دعوة معاصرية لتحويل الحلم إلى حقيقة، والنهوض بالواقع لمحاكاة المثال.

ومن هنا كانت النهضة رسالة المثقف ذي الوعي الأصيل الذي يسعى إلى تحويل أصالته الوجدانية إلى أصالة ثقافية تحمل القيم الكلية والتصورات الأساسية الثاوية في رسالة الإسلام إلى العالم. تلك الرسالة التي تجسدت في

مجتمع المدينة العالمي الذي أسسه الرسول الخاتم، صلوات الله عليه وسلامه، وعكف على إعادة توليده عبر التاريخ الإسلامي المثقف المسلم صانع الثقافة الإسلامية التاريخية التي حملت معها بذور الحضارة العالمية حيثما حلت وارتحلت عبر القرون الإثني عشر التي فصلت لحظة ولادة الحضارة الإسلامية وكبوتها الأخيرة في مطلع القرن الثالث عشر من الهجرة ـ تلك هي الأطروحة التي نعكف على بيانها وتفصيلها في بحثنا هذا الذي قسمناه إلى أقسام ثلاثة: المثقف في الأدبيات العربية، والزمن الثقافي والثقافة الناهضة، والمثقف والمشروع الحضاري. ولنبدأ بالنظر في مفهوم المثقف الشائع اليوم في الأدبيات العربية.

أولاً: المثقف في الأدبيات العربية

تعريف المثقف

مفهوم المثقف مفهوم مستحدث في اللغة العربية، حاله كحال مفهوم الثقافة، شاع استخدامه في الأدبيات الاجتماعية والسياسية خلال العقود القليلة الماضية. ولفظا «مثقف» و«ثقافة» مشتقان من فعل «ثقف» بمعنى حذق وفهم وأدرك[1]. واللفظان العربيان يقابلان على التوالي لفظي «intellectual» و«culture» ذوي الأصل اللاتيني المستخدمان في اللغات الأوروبية. ورغم أن الاشتقاق العربي يعين الباحث على فهم العلاقة بين المثقف والثقافة ـ التي تمثل مجال فعله وتأثيره ـ ويشدد على الترابط بين الاثنين، فإن التفكير في دور المثقف وعلاقته بالثقافة لا يزال يتبع المعاني المتولدة في الأدبيات الغربية ويحذو حذوها. فلفظ «intellectual» أقرب في معناه إلى كلمة «المفكر» لأن الكلمة مشتقة في اللغات الأوروبية من كلمة «intellect» أي «الفكر». بينما تحمل كلمة culture معنى الرعاية والعناية. فهي تستخدم حقيقة للدلالة على الشروط التي يوفرها المزارع لنمو زرعه، وتستخدم مجازاً للدلالة

---

(1) أنظر مادة «ثقف» في جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت، لبنان: دار صادر ودار بيروت، 1388هـ/ 1968م)، المجلد التاسع، ص 19.

على الشروط التي يوفرها المجتمع لنمو أفراده النفسي والعقلي.

فإذا انتقلنا من تبين الأصل اللغوي لكلمة «مثقف» لتحديد مجالها الدلالي وجدنا أن الأدبيات العربية تكاد تعكس المفاهيم الرائجة في الكتابات الغربية. بل إننا نجد أصداء الحوار الجاري بين التيارات الفكرية الغربية يتردد داخل الفضاء الثقافي العربي بعد ترجمته إلى لسان عربي مبين. لذلك نجد الكتّاب العرب منقسمون بين المدارس الفكرية الرئيسية المهيمنة اليوم على ساحة الفكر الغربي: (1) مدرسة الحداثة التي تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفة الفكر، فترى المثقف ناقداً اجتماعياً يسعى إلى نقد الممارسات الاجتماعية انطلاقاً من مرجعية نظرية محددة؛ و(2) المدرسة الماركسية التي ترى أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ويمثلها؛ و(3) مدرسة بعد الحداثة التي تشدد على أن المثقف أسير هواجسه السلطوية، وأن مهمة الفكر تفكيك وإظهار التناقضات الداخلية والهاجس السياسي للمثقف.

ولا بأس قبل الانتقال إلى الحديث عن أزمة المثقف ودوره السياسي، وعلاقة هذين البعدين بالمرجعية الغربية للمثقف العربي، من استعراض بعض التعريفات المبثوثة في كتابات عيّنة من المفكرين المؤثرين في الساحة الفكرية.

لنبدأ بتعريف محمد عابد الجابري، أحد أبرز وجوه الاتجاه الحداثي في العالم العربي اليوم. يرى الجابري أن المثقف «في جوهره ناقد اجتماعي. إنه الشخص الذي همه أن يحدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية»[1]. ويتسع التعريف السابق للمثقف ليشمل كل المشتغلين بعمليات توليد الثقافة وتجديدها أو الحفاظ عليها، أو باعتماد عبارة الجابري «جميع الذين يشتغلون بالثقافة، إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً»[2].

---

(1) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية. (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

ويميز الجابري بين مستويين أو نوعين من المثقفين، «بين نواة تتكون من المبدعين والمنتجين من علماء وفنانين وفلاسفة وكتاب وبعض الصحفيين... يحيط بها أولئك الذين يقومون بنشر ما ينتجه هؤلاء المبدعون مثل الممارسين لمختلف الفنون ومعظم المعلمين والأساتذة والصحفيين، يليهم ويحيط بهم جماعة تعمل على تطبيق الثقافة من خلال المهنة التي يمارسونها مثل الأطباء والمحامين»[1].

مهمة المثقف إذن داخل الرؤية الحداثية ممارسة النقد الاجتماعي المستمر بغية عقلنة السلوك الاجتماعي، أي تنظيم الحياة الاجتماعية وفق مبادئ ومفاهيم إنسانية تم تشكيلها وتحديدها في مطلع عصر الأنوار. لذلك يتحدد وضع المثقف الاجتماعي «بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية»[2].

المثقف ضمن الرؤية الحداثية عنصر أساسي هام في تطوير الحياة الاجتماعية والبناء على الإنجازات الثقافية السابقة. لذلك يؤكد برهان غليون أن وظيفة المثقف «ليست شيئاً آخر سوى وظيفة إنتاج المجتمع نفسه من حيث هو آلية تختص بجمع وتوحيد الأجزاء والعناصر التي يتألف منها، وبث الروح الجمعية فيها وتحويلها بالتالي إلى كيان حي قادر على الحركة والتنظيم والتحسين والإصلاح»[3].

يختار غليون تعريفاً للمثقف يتفق مع التصور العام للمثقف ضمن الاتجاه الحداثي، الذي ميزنا طرفاً من رؤيته في تعريف الجابري، لكنه يزيد عليه باستحضار البعد الجمعي الذي يعطي للمثقف أهمية اجتماعية وسياسية، إذ يكتسب المثقف قدرته على التأثير ضمن المجتمع الحديث من انتمائه إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) المصدر نفسه.

(3) برهان غليون: «تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية» في المثقف العربي، همومه وعطاؤه. (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، 1995)، ص 85.

نخبة واعية لمكانتها الاجتماعية ومتعاونة لتكريس قدرتها الجمعية، وتوظيفها للتأثير في القرار السياسي والفعل الجماعي. فالمثقف جزء من نخبة مثقفة، والمثقفون «فاعل اجتماعي جمعي وليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط مهني أو علمي أو ذهني واحد يقرب في ما بينهم»[1]. ويتابع غليون مبيناً المقصود من عبارة فاعل اجتماعي فيقول: «وعندما نتحدث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير إلى قوة محركة ودينامية اجتماعية لا إلى مبدع فكري»[2].

إن تعريف غليون يضع أيدينا على أطراف أزمة المثقف العربي. فالمثقف فاعل اجتماعي يستمد فاعليته من انتمائه إلى نخبة تملك القدرة على إنتاج المجتمع من خلال إنتاج الأفكار والمفاهيم الضرورية لإعطاء أفراد المجتمع هويتهم، وتبرير مؤسساتهم وممارساتهم، أو دعوتهم إلى تأسيس حياتهم الاجتماعية على أفكار ومفاهيم جديدة. السؤال الذي يعترضنا هنا: هل ينتمي المثقف العربي إلى نخبة تعمل على إنتاج المجتمع وتحقيق تماسكه الاجتماعي؟ ومن أين يكتسب المثقف العربي سلطته وشرعيته؟ وما مصدر القيم والأفكار التي يروج لها؟ وهل لدى المثقف العربي مشروع أو مشاريع؟ وكيف ترتبط هذه المشاريع بالفضاء الثقافي والحضاري العربي الذي تنتمي إليه؟

إن الصعوبة التي تواجهنا ونحن نبحث عن إجابات للأسئلة السابقة تنبع من التناقض بين الواقع الاجتماعي والتاريخي للمجتمع الغربي الذي تولد مفهوم «المثقف» المتداول داخل سياقه التاريخي والثقافي، والواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمعات العربية والمسلمة عموماً. لذلك نجد غليون يبذل جهداً كبيراً لتنزيل مفهوم المثقف في الحقل الثقافي العربي[3].

ولا تقتصر إشكالية تعريف المثقف وتنزيله على المجال الثقافي العربي،

---

(1) غليون، ص 86.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 91.

أو ربط المفهوم والماصدق بتعبير المنطقيين، بمفكري التيار الحداثي، بل يتعداه إلى التيارات الأخرى. لذلك نجد باحثاً يسارياً يواجه المشكلة عينها عند محاولة تعريف المثقف العربي. ففي معرض إجابته عن السؤالين: من هو المثقف؟ ومتى يكون مثقفاً عربياً؟ يكتب علوش: «إن المثقف من وجهة نظرنا واحد ينتمي لما يُسمى «الأنتلجنسيا» يملك قدراً من الثقافة التي تؤهله لقدر من النظرة الشمولية، وقدراً من الالتزام الفكري والسياسي. ولكن هذا التعريف يضعنا أمام إشكال، لأن الأنتلجنسيا لم تتكوّن في وطننا، كما تكونت في روسيا أو أوروبا. فلم يحدث عندنا عصر تنوير، ولا عصر ثورة علمية، ولا ثورة برجوازية تحررية على الاقطاع والكنيسة. وكل ما حدث عندنا، منذ الحملة الفرنسية 1799، وحتى الآن، لا يعدو أن يكون اتجاهاً إصلاحياً توفيقياً، استند إلى التراث حيناً، وإلى الثقافة الأوروبية حيناً، وإلى الاثنين معاً في بعض الأحيان، وانعكس هذا في الثقافة ضعيفاً مهزوزاً وَوَلّد مدارس فكرية وسياسية مُقلدة. وعليه، فنحن هنا أمام مفهوم للأنتلجنسيا لا ينسجم تماماً مع المفهوم الأوروبي المعروف»[1].

واضح أننا أمام جهد فكري يسعى لتحليل واقع اجتماعي عربي باستخدام مفاهيم تولدت خارج الفضاء التاريخي والثقافي العربي، ويسعى إلى تقويم سيرورة اجتماعية بالاحتكام إلى مرجعية ثقافية غربية واعتماد ضوابط تنتمي إلى زمن ثقافي مغاير.

ولأن المساحة المتاحة لي في هذه الحوارية لا تمكنني من الاستفاضة، فإنني أكتفي بإبراز خطل الاحتكام إلى مرجعيات خارجية من خلال التركيز في المبحث الآتي على نموذج واحد من نماذج عديدة لمثل هذا الاحتكام المخل، على أن أعود إلى الحديث عن الزمن الثقافي وأهميته في فهم دور المثقف في تطوير الحياة الثقافية وإثراء الخبرة الاجتماعية في مباحث لاحقة.

---

(1) ناجي علوش: «المثقف العربي والنضال القومي» في المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع (الرباط، المغرب: المجلس القومي للثقافة العربية، 1985)، ص ص 60 ـ 159.

أزمة المثقف العربي والمرجعية الغربية

تنبع أزمة المثقف العربي من أنه أسير ثقافة أنتجها المثقف الغربي، فهو يعيش لذلك خارج الزمن الثقافي العربي. فتراه تارة ينافح عن الرؤية الحداثية ويتبنى أطروحاتها ورؤيتها وحلولها؛ وتارة أخرى يدعو إلى ثورة ماركسية تطيح بالطبقة الرأسمالية وتستبدلها بطبقة الكادحين؛ وتراه، حين تتعرض الرؤيتان لنقد حاد من المثقف بعد الحداثي الغربي، يتبنى الطرح الجديد ويدعو إلى تبني نتائجه الفكرية والاجتماعية غير آبه بالتباين البيّن بين التجربتين العربية والغربية، واختلاف الزمن الثقافي العربي والغربي.

ولنأخذ مثالاً على ما نقول النقد الذي وجهه علي حرب إلى المثقفين العرب في كتاب أصدره في منتصف التسعينيات تحت عنوان «أوهام النخبة أو نقد المثقف». فعلي حرب لا ينطلق في كتابه هذا من نقد المثقف العربي بالاحتكام إلى العلاقة بين المثقف والثقافة التي ينتمي إليها، بل من أطروحات الاتجاه بعد الحداثي، الذي يمثله مفكرون غربيون من أمثال فوكو ودريدا، في نقده للفكر الحداثي الذي ينافح عنه في الغرب ثلة من المفكرين الحداثيين، أو الحداثيين الجدد، يتقدمهم هابرماس الألماني.

ينطلق حرب في هجومه على المثقف العربي من مقولة أن المثقف يسعى من خلال عمله الفكري والتنظيري إلى توظيف سلطته العلمية والمعرفية لزيادة نفوذه الاجتماعي وتحقيق سلطة سياسية مدفوعاً بإرادة القوة، الغريزة الوحيدة التي يعتمدها المفكر بعد الحداثي لتفسير السلوك الاجتماعي والسياسي. لذلك نجد حرب يسارع ليعيد أزمة المثقف تحديداً إلى بداية الاضطرابات الطلابية في فرنسا، «التي اندلعت في شوارع باريس في شهر أيار من عام 1968»[1]. فقد أدت هذه الاضطرابات، كما يدعي حرب، إلى اهتزاز «صورة المثقف، سواء في نظر نفسه أو في نظر غيره. إنه لم يعد يثق بقدرته على تنوير العقول والتأثير في الرأي العام، أو بكونه صاحب عقيدة صلبة

(1) علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 21.

قادرة على قود الناس لتنوير المجتمع وتغيير العالم»[1].

ويحق لنا أن نتساءل: ما الذي يدفع كاتباً عربياً إلى اعتماد الاضطرابات الطلابية التي اندلعت في العاصمة الفرنسية عام 1968 بدايةً لأزمة المثقف؟ ما علاقة الاضطرابات الطلابية الفرنسية بمشكلات الثقافة العربية وأزمة المثقف العربي؟ لماذا لم يختر علي حرب هزيمة 1967 التي سبقت الاضطرابات الطلابية في فرنسا بسنة والتي هزت الوجدان العربي وزلزلت أحلام مثقفيه وتطلعاتهم؟ كان ممكناً قبول اختيار حرب لتاريخ الحدث الفرنسي في معرض دراسة مقارنة بين المثقف اللبناني والفرنسي، أو العربي والغربي. بيد أنه من الواضح أن حرب لا يرى اختلافاً بين الأزمتين، ولا يميز بين الزمن الثقافي العربي والغربي، لذلك يرى أن نقد الأول هو نقد للآخر، وأن أزمة المثقف العربي هي أزمة المثقف الغربي. بل نجد حرب يخلط بين السلفية في السياقين العربي والغربي، فيستعير لفظ «سلفي» لوصف موقف هابرماس ليعود إلى إسقاط المفهوم الناجم عن هذه الاستعارة على الحالة العربية. يقول حرب: «بعد هذا التمهيد، سوف أدخل على المسألة، أعني نقدي للمثقف العربي على موقفه السلفي، من نقد سبق لي أن وجّهته لهابرماس، وفحواه أن هذا الفيلسوف، الذي هو صاحب نظرية في «العقل التواصلي»، لم يستطع التواصل مع مفكري ما بعد الحداثة، وفي طليعتهم ميشال فوكو، بل إن هابرماس انتقد هذا الأخير، وعلى نحو نفى فيه إنجازاته الفكرية، بحُجة أن فكره مُعادٍ للتنوير مضادٌ للعقل»[2].

إن الملاحظة المتكررة التي تعترضنا ونحن نقرأ لعلي حرب، وغيره كثير من الكتاب العرب، غياب الرؤية الأصيلة التي تدفع إلى النظر إلى الأشياء والأحداث من زاوية الكاتب، وتحليل المعطيات كما تبدو من الموضع الذي يتمركز فيه. فكما تدعو الأصالة الوجدانية مفكراً فرنسياً إلى اعتبار الاضطرابات الطلابية في فرنسا حدثاً هاماً له تداعياته العميقة على وجدان

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

المثقف الغربي، يؤدي غياب الأصالة عند نظيره العربي إلى تجاهل حدث ملاصق قريب كهزيمة حزيران 1967 وأثرها على العقل العربي، ويدفع به إلى تبني حدث لا يكاد يخدش وعي المفكر العربي، بَلْهَ الفرد العربي الغارق في مشكلاته وأزماته الثقافية والاقتصادية والسياسية المتلاحقة. بل إن غياب الرؤية الأصيلة يحول دون إدراك تمايز الزمن الثقافي حتى عندما تصرخ المعطيات التاريخية في وجه المفكر مشيرةً إليه. لذلك نجد حرب يضع إصبعه على الفارق الجوهري الذي يفاضل بين المثقف العربي والغربي، ويمسك طرف الخيط الذي يؤدي إلى ملاحظة الاختلاف بين الزمن الثقافي العربي والغربي، لكنْ دونما نتائج ذات معنى.

يقول حرب في معرض المقارنة بين المثقفين العرب والغربيين: «هذا في الغرب، حيث المثقفون مارسوا مهنتهم بامتياز. أما في العالم العربي فالوضعية مختلفة. ذلك أن المثقف العربي الحديث لم يُؤتَ له أن يلعب الدور الذي لعبه المثقفون الغربيون منذ فولتير وروسو إلى سارتر وفوكو، أي لم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي أو في التأثير في الدينامية الاجتماعية والسيرورة التاريخية؛ كما لم يُؤتَ له أن يمارس الدور الذي كان يمارسه العلماء والفلاسفة في العصر الإسلامي، بمعنى أنه لم يشكل سلطة رمزية معترفاً بدورها وأهميتها، وقلّما تمكّن من إقامة علاقة فاعلة ومتوازنة مع السلطة السياسية»[1].

نعم لم يؤت المثقف العربي أن يلعب الدور الذي لعبه نظيره في الغرب، ولم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماهيري اللازم لتطوير حياة فاعلة كريمة تعيد للأمة دورها التاريخي، وتمكنها من التأثير في مجريات الأحداث محلياً وعالمياً. ولكن ألا يثير هذا احتمال اختلاف الزمن الثقافي الذي تخضع له الأمة والزمن الثقافي الغربي؟ ألا يجدر بالباحث الجاد والمفكر الواعي العمل على تحديد النموذج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المطلوب تحقيقه، ومن ثم السعي لتحقيق النموذج المثالي، وشحذ الهمم لذلك؟

(1) المصدر نفسه، ص 24.

إن الأزمة التي يعانيها المثقف العربي ترتبط مباشرة بغياب الرؤية الأصيلة التي تدفع صاحبها للنظر إلى الأشياء من موقعه الزماني والمكاني. وعجز المثقف عن التأثير في محيطه وتطوير ثقافة مجتمعه يعود إلى طبيعة الحلول التي يقدمها والتي لا تتوافق مع طبيعة المشكلات التي تمر بها الشعوب العربية. فإذا عجزت النماذج الليبرالية والاشتراكية والقومية والسلفية عن تحقيق نهوض اجتماعي وإحداث تنمية سياسية واقتصادية فإن من واجب المثقف الانكباب لفهم العلاقة بين هذه النماذج من جهة والقيم والمفاهيم السائدة في الثقافة العربية المعاصرة من جهة أخرى. أما تبني خطاب بعد حداثي لنقد حداثة عربية لم تكتمل ويشتد عودها، فعبث ينبغي للمفكر الجاد الترفع عنه.

فمن العبث اعتماد نقد يقوده مفكرو بعد الحداثة الفرنسيون لمشروع الأنوار الغربي، ثم استخدامه لتفكيك مشروع «أنوار» عربي لم ير النور بعد. ومن العبث نقد المثقف العربي بالإحالة إلى مناظرة بين مفكرين غربيين، والتنديد بنماذجهم المعيارية لأن مفكراً تفكيكياً مثل فوكو ندد بالنموذج المعياري الذي ينافع عنه هابرماس[1]. ومن العبث التشكيك بنوايا المثقف، ورفض إمكانية التعالي عن المصالح الخاصة لتحقيق مصالح عامة كلية، بدعوى حرص المثقف على النفوذ والسلطة[2].

إن تعسف حرب في الاستدلال، وعجزه عن التمييز بين المثقف الارتهاني الذي يجعل مصلحته الفردية فوق كل مصلحة، ويبيع روحه لمن يملك الثمن، والمثقف الأصيل الذي يسعى لتحقيق مبادئ آمن بها والتزمها على أرض الواقع، ويشري نفسه ابتغاء تحقيق مجتمع عادل وبناء نموذج يحقق الكرامة والرفعة للأمة، ناجم عن التزامه بالرؤية بعد الحداثية وتنزيلها بأمانة على واقعه الاجتماعي.

إن اتهام المثقف بالخداع والوصولية، وإنكار القيمة الاجتماعية لكل النماذج المعيارية، والتشكيك بكل مشاريع النهوض والتحرر، لا يخدم مجتمعاً

(1) المصدر نفسه، ص 60.
(2) المصدر نفسه، ص 40.

يسعى إلى النهوض والتحرر، بل يؤدي إلى تكريس التخلف، وتبرير الفوضى والكسل. ولا نبالغ إذا قلنا إن مشروع النهضة والحداثة الغربية لم يكن ليرى النور لو أن مشروع التفكيك بعد الحداثي برز مع بدايات مشروع الأنوار الغربي، أو حتى في مطلع القرن الثامن عشر قبيل تبلوره وتكامل ملامحه.

ثانياً: الزمن الثقافي والثقافة الناهضة

الثقافة والمتغيرات الثقافية

تُستخدم كلمة «ثقافة» في الأدبيات الاجتماعية والسياسية للدلالة على معنيين متميزين ومترابطين في آن. الاستخدام الأول يرتبط بالمعنى العام للثقافة بوصفها مجموعة المفاهيم والقيم والخبرات المشتركة للمجتمع الإنساني، والتي تتجلى عملياً من خلال المؤسسات والقوانين وقواعد السلوك وأساليب التنظيم والإنتاج. كما تستخدم كلمة ثقافة استخداماً خاصاً لوصف الخصائص المحددة لجماعة سكانية معينة، فنميز حينئذ بين ثقافة عربية وهندية وصينية وغربية. وتتعدد الثقافات وتتكاثر ضمن المجتمع الواحد. لذلك يمكننا تمييز ثقافات فرعية داخل الثقافة العربية، كالثقافة المغربية والمصرية والسودانية والنجدية والسورية. كذلك يمكن تمييز ثقافات ثانوية داخل الثقافات الفرعية، إذ تغلب على سلوك سكان مناطق معينة ضمن القطر الواحد أساليب محددة في التنظيم والتعامل تختلف عن تلك التي تطبع سلوك أقرانهم في مناطق مجاورة. فقد يغلب على سلوك السكان في إحدى المناطق الجد والدقة في المواعيد والمثابرة في التعامل والعمل، بينما يتسم سكان مناطق أخرى بالاسترخاء والميل إلى الدعابة وسعة الصدر في التعامل. وهذا الفهم لطبيعة الثقافة وعلاقتها بالسلوك الاجتماعي العام يدعونا إلى تعريف الثقافة بأنها المحتوى الأخلاقي والفكري والجمالي الذي يوجه السلوك الفردي ويحدد الفعل الاجتماعي المشترك، لمجموعة سكانية محددة.

ولأن الثقافة ترتبط بالبعد النفسي والفكري لأفراد المجتمع، فإن الخصائص الثقافية لجماعة سكانية معينة متغيرة بتغير أحوالها المعيشية أو بتغير

أفكارها وقيمها السائدة. ولقد لاحظ المفكرون منذ القديم التغيرات المستمرة التي تتعرض لها الثقافات. فأفلاطون، الفيلسوف الإغريقي المعروف، يعيد انحلال الدولة في كتابه الشهير **الجمهورية** إلى تبدل الظروف الاجتماعية من جهة وتراجع القيم الأخلاقية من جهة أخرى. لذلك يعزو أفلاطون انهيار مجتمع الفضلاء إلى تبدل نفسي قيمي يحولهم إلى طبقة نبلاء تتنازع السلطة بحثاً عن المجد والتوسع العسكري، ثم تتحول طبقة النبلاء إلى طبقة أثرياء مع تزايد الثروات وتوقف حركة التوسع العسكري وانتقال التنافس من القوة إلى الثروة، لتتحول بعد ذلك إلى دولة ديمقراطية إثر ثورة الفقراء وتحكمهم بالأثرياء، لتنتهي أخيراً إلى دولة مستبدة عندما يتولى السلطة فرد قوي يستفيد من تنازع جمهور الناس وغياب مراكز القوى المتمثلة بالنبلاء ثم الأثرياء[1].

كذلك يربط ابن خلدون في مقدمته تغير أحوال الناس العامة بتغير أحوالهم المعيشية وأخلاقهم النفسية، ويعلل قيام الدولة وانهيارها بتغير الأحوال النفسية لمؤسسيها. فالقوة النفسية والتضامن العضوي يمكّن الآباء المؤسسين من إقامة دولتهم. ويعزو ابن خلدون مصدر القوة النفسية والتضامن العضوي إلى حياة البداوة الخشنة التي تطبع الإنسان على الصبر والعزيمة والحزم، وتدفعه إلى التضامن مع عشيرته للتغلب على الصعاب والتحديات. في حين يعزو انهيار الدولة إلى حياة الدعوة التي ترافق مراحل استقرارها وتدفع الأبناء إلى الاستسلام للذّات في غياب التحديات التي تشحذ الهمة وتقوي العزيمة[2].

ورغم أن ابن خلدون، وأفلاطون من قبله، لا يستخدمان كلمة ثقافة للإشارة إلى الخصائص النفسية والفكرية التي تميز الجماعات السكانية، أو تفاضل بين الأجيال المتعاقبة في المجتمع الواحد، فمن غير الصعب ملاحظة تطابق توصيفهما للتغيرات النفسية والفكرية ومفهوم الثقافة المستحدث.

---

(1) أفلاطون: الجمهورية. ص ص 67 ـ 358؛ Plato, The Republic (London: Pinguin Books, 1987).

(2) ابن خلدون: المقدمة. (دمشق، دار الفكر، د.ت.)، ص ص 55 ـ 249.

فإذا انتقلنا من تحليل العلاقة بين الثقافة والدولة إلى فهم العلاقة بين الثقافة والحضارة فإننا نلاحظ ارتباط البروز الحضاري بالثقافة الناهضة. ومن المفيد لتوضيح هذا الارتباط التوقف قليلاً عند الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهما البشرية، الحضارة الإسلامية التي تحولت إلى حضارة عالمية بين القرنين الثاني والتاسع الهجريين، والحضارة الغربية التي برزت في القرن الرابع عشر الميلادي، وامتدت في القرن الثامن عشر، ولا زالت مهيمنة حتى يومنا هذا.

إن المتأمل في التبدلات الثقافية التي رافقت البروز الحضاري للحضارتين الإسلامية والغربية يلحظ التشابه الكبير بين الأنساق العامة لآليات التغيير الثقافي والاجتماعي. ويمكن تمييز مراحل ثلاث أساسية:

1 ـ مرحلة الإصلاح الثقافي ـ وهي المرحلة التي وافقت في التاريخ الإسلامي نزول الوحي وتأسيس مجتمع المدينة على أسس أخلاقية وتصورية توحيدية، من تساوي الناس بالكرامة والحقوق، والتكافل الاجتماعي، والتضامن التعاقدي؛ ووافقت في التجربة الغربية الحديثة حركة الإصلاح الديني في أوروبا الغربية.

2 ـ مرحلة العقلنة والتأسيس ـ التي حولت القيم والتصورات الجديدة إلى مؤسسات اجتماعية وقوانين تفصيلية، ورافقت في التاريخ الإسلامي عصر التدوين، وفي التاريخ الغربي حركة الأنوار.

3 ـ مرحلة التراجع الثقافي والتحلل الأخلاقي ـ وواكبت في التاريخ الإسلامي سقوط بغداد في نهاية الدولة العباسية، ودول الطوائف في الأندلس، وأخيراً ولاية سليم الثالث في الدولة العثمانية. ويرى كثير من المحللين أن القرن الحالي يشكل عتبة هامة في الحركة التاريخية للمجتمع الغربي[1].

(1) أنظر على سبيل المثال أوزولد شبنغلر، انحطاط الغرب: Oswald Spengler, The Decline of the West, trans. Francis Atkinson (New York: Alfred A. Knopf, 1932). كذلك ماكس هوركهايمر، كسوف العقل: Max Horkheimer, Eclipse of Reason (New York: Continuum, 1947).

ورغم صعوبة الحكم على حقبة تاريخية من داخلها، فإن الأطروحات التي تحمل عنوان البعدية (ما بعد الحداثة، ما بعد العقيدة، ما بعد البنيوية، ما بعد الدولة..) تحمل ظلال التفكك والتآكل والتراجع.

الوعي الديني والنهوض الحضاري

إن الترابط بين الالتزام الأخلاقي والرؤية الكونية من جهة والنهوض الحضاري من جهة أخرى ترابط بيّن كترابط المبتدأ وخبره أو الاسم وصفته. وليس من الصعب إظهار تهافت الجهود الاستشراقية التي حاولت ربط حضارة العرب بعروبتهم وتجاهلت دور الإسلام الرئيسي في ظهور العرب وانتشار لغتهم خارج حدود الجزيرة العربية. فالاستعراض السريع لدور الشعوب الإسلامية في قيام هذه الحضارة من عرب وفرس وبربر وترك وكرد يكفي لتبرير الوهم الاستشراقي. كذلك يظهر التأمل في أسماء العلماء والقادة الذين رفعوا راية العلم والكفاح، من أمثال الرازي والغزالي والبيروني وصلاح الدين الأيوبي وأبي مسلم الخرساني ومحمد الفاتح والظاهر بيبرس لإدراك الصفة العالمية للحضارة الإسلامية. فهي لم تكن يوماً من الأيام حضارة عرب بل حضارة عالمية ذات مرتكزات إسلامية.

نعم شكّل العرب اللبنات الأولى التي قام عليها البناء الحضاري الإسلامي. لكن قدرة العرب على بناء هذا الصرح الشامخ المهيب لا ترتبط بأساس قومي أو عرقي، بل بالرؤية التي حملوها والقيم التي التزموا بها، والمبادئ التي دافعوا عنها، المنبثقة من رسالة الإسلام وجهود الرعيل الأول الإصلاحية. لقد استطاع الرسول الكريم مؤيداً بوحي السماء وجهود أصحابه الصادقة من تغيير الرؤية الكونية التجزيئية والمنظومة القيمية القبلية للمجتمع العربي الجاهلي واستبدالها برؤية كونية توحيدية ومنظومة قيمية إنسانية، تجلت عملياً في مجتمع المدينة وثقافتها العالمية.

إن قدرة الإسلام على الانتشار إلى أصقاع بعيدة عن موطنه الأصلي، وقدرته على تحريك المشاعر وتأجيج الهمم واستحضار ولاء الشعوب في مشارق الأرض ومغاربها، لا يمكن فهمه إلا من خلال فهم الثقافة العالمية

الناهضة التي تجلت في مجتمع المدينة. فقد مثل مجتمع المدينة نموذجاً مصغراً لمجتمع عالمي يضم قبائل عربية متصارعة ألّف الإسلام بين قلوب أبنائها، ثم عاد ووحد بينها وبين موالي من حبشة وفرس وروم، ثم جمعها ضمن ولاء تعاقدي مع يهود المدينة. وبذلك حقق الإسلام نموذج المجتمع القائم على التضامن القيمي والتعاقدي ليحل مكان نموذج المجتمع القبلي القائم على مبدأ التضامن العضوي العقدي. لقد وحدت مبادئ الحق والعدل والتكافل والتراحم والتسامح التي جاء بها الدين الجديد مجتمع المدينة، وتكفلت وثيقة تأسيسه التي تمثلت بصحيفة المدينة الحفاظ على كرامة وحقوق أفراده بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية والعرقية والدينية[1].

ولا يقولن قائل إن مجتمع المدينة التعددي المنفتح على الإنسان، بوصفه إنساناً، كان نموذجاً انتقالياً ولم يكن نموذجاً نهائياً بدليل إخراج المسلمين اليهود من المدينة بعد صراع دام، والقضاء على معاقل الشرك في المدينة. فهذه صراعات مرهونة بظروفها التاريخية الخاصة، وبمواقف اليهود والمشركين العرب من الدين الجديد، ناقشتها في مواضع أخرى ولا أرى إمكانية الاستفاضة في بيانها هنا[2]. ويكفي لإظهار أن النموذج المدني المشار إليه كان نموذجاً نهائياً، أن المسلمين أعادوا بناءه على مستوى الحضارة العالمية التي أنشأوها وأشادوا صرحها، والتي ضمت المسيحي واليهودي والمجوسي والهندوسي كما ضمت المسلم، والتي وفرت لجميع المنتسبين إليها فرصة المشاركة في بنائها وترسيخها.

وكما شكل الإصلاح الديني حجر الزاوية في بروز الحضارة الإسلامية، فقد مارس الإصلاح الديني المسيحي في بلدان أوروبا الغربية مهمة مماثلة في انطلاق الحضارة الغربية. ولعل البعض يتساءل ـ وهو محق بذلك ـ كيف

---

(1) أنظر عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وجماعته. (دمشق، سوريا: دار الكنوز الأدبية، د.ت.)، ج 1، ص 501.

(2) أنظر كتابي: العقيدة والسياسة. (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/ 1996م)، ص ص 71 ـ 167.

نعزو دوراً أساسياً للإصلاح الديني في حضارة تقوم على مبدأ العلمانية؟

لفهم الأساس الديني للحضارة الغربية يجدر بنا العودة ستة قرون إلى الوراء عبر التاريخ الأوروبي وتركيز النظر على الجهود التي بدأها مصلحون دينيون، يتقدمهم توماس أكويناس الذي عكف على تخليص الرؤية المسيحية الأوروبية من تناقضاتها الداخلية، مستفيداً في عمله هذا من أطروحات مفكرين إسلاميين من أمثال الفارابي وابن رشد. ثم تبعه مصلحون دينيون ثاروا ضد سلطة الكنيسة وتعسفها في تفسير نصوص الإنجيل من أمثال كالفين السويسري ومارتن لوثر الألماني. وشدد الأخيران على التساوي بين المسيحيين وحقهم في النظر، قساوسة وعامة، في نصوص المسيحية المقدسة وتفسيرها، ورفضا فكرة وساطة الكنيسة وعصمة الحبر الأعظم. لقد كان لقيم العدل وسيادة القانون وتساوي الناس في الكرامة، التي تسربت إلى أوروبا الغربية خلال عصر النهضة من العالم الإسلامي عبر التجار والرحالة الغربيين، وعبر فلول الجنود الصليبيين الذين عادوا من بيت المقدس والساحل السوري بعد تحرير تلك المناطق من الاحتلال الصليبي، وعبر ترجمات الكتب التي نقلها الفاتحون الأوروبيون من جنوب إيطاليا والأندلس، أثر كبير في تحرير المجتمع الغربي من الجمود وتحفيزه إلى الارتفاع إلى مستوى الفعل الحضاري.

وما لبثت حركة الإصلاح الديني أن أججت العقل الأوروبي وأطلقته من عقاله، ليبدأ رحلة طويلة ممتدة عبر قرون عديدة، يشير إليها اليوم المثقفون والمفكرون، اتباعاً لماكس فيبر، بالعقلنة الثقافية، والتي بلغت أوجهاً في حركة الأنوار التي تألقت في القرن الميلادي التاسع عشر. فالعقلنة عند فيبر تعني إعادة تنظيم المجال الثقافي ضمن دوائر معرفية مستقلة وخاضعة لمجموعة من القيم والمفاهيم المحددة. القيم والتصورات التي تبنتها العقلنة الغربية هي القيم والتصورات التي دعت إليها حركة الإصلاح الديني. والعلمانية نفسها تعود بجذورها إلى أفكار لوثر وكالفن، وإن اختلفت في مفهومها وفحواها مع تقدم الأزمان وتتالي الأجيال. فالعلمانية في أصولها جهد يهدف إلى منع الكنيسة من التحكم بالمجتمع المدني وفرض تفسيراتها على

أفهام الناس.

إن الأشكال السلبية التي تولدها العلمانية اليوم، من تحلل أخلاقي، وتهافت على المتعة البدنية، وتراجع البعد الروحي الوجداني، والفردية المفرطة التي تدفع الفرد إلى إهمال واجباته الاجتماعية، وتفكك الأسرة وانتشار الرذيلة، وغيرها من الأزمات الاجتماعية المحيقة بحياتنا المعاصرة، لا تعود بطبيعة الحال إلى فصل الكنيسة عن الدولة، بل إلى عملية العقلنة الغربية نفسها التي حوّلت الدين والأخلاق إلى دوائر معرفية مستقلة عن الدوائر المعرفية والاجتماعية الأخرى، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس. إن التفسخ الاجتماعي والتحلل الأخلاقي الذي يطبع الحياة في المجتمعات الحديثة ناجم عن فصل الأخلاق والقيم والتصورات العلوية - وفي مقدمتها الشعور بالمسؤولية أمام الله - عن التفكير السياسي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي. فالاقتصادي الحداثي اليوم يحكم على الفعل الاقتصادي بأنه ناجع طالما أدى إلى تحقيق ربح مادي، غير آبه بآثار هذا الفعل على المحيط الاجتماعي والبيئة الطبيعية، وغير مكترث فيما إذا نجم الربح عن ظلم أو استغلال.

إن تلازم الوعي الديني والنهوض الحضاري حقيقة تاريخية وشرط موضوعي. فالحضارات الإنسانية عبر التاريخ تعود في جذورها إلى وعي ديني ورؤية كونية متعالية، بدءًا من حضارات الهلال الخصيب ومصر الفرعونية، ومروراً بالحضارات الصينية والهندية والفارسية والإغريقية والرومانية، وانتهاءً بالحضارتين الإسلامية والغربية. ولقد وثق المؤرخ الغربي الشهير أرنولد توينبي العلاقة بين الدين والحضارة وأظهر في كتابه **«دراسة الحضارة»** أن العلاقة بين الدين والحضارة علاقة المقدمة بنتيجتها[1]. كذلك أظهرت الدراسات الاجتماعية أن القيم والمعتقدات الدينية تشكل العنصر الأساسي في البناء الثقافي للمجتمع. فأظهرت أبحاث ماكس فيبر العلاقة الوثيقة بين

(1) أرنولد توينبي، دراسة التاريخ: Arnold Toynbee, A Study of History (Oxford University Press, 1946).

النهوض الثقافي والحضاري للمجتمع وبروز الوعي الديني. وانتهى فيبر إلى تقديم نظرية في التطور المؤسسي الاجتماعي تربط ارتقاء المجتمع والمؤسسات الاجتماعية بظهور القيادة الملهمة (Charismatic leadership) التي يمثل الرسول، والمصلح الديني من بعده، أهم أشكالها. فالقائد الملهم إنسان يملك رؤية متميزة تؤدي إلى تحفيز الهمم والأفعال، وتوليد زخم نفسي وروحي يخرج المجتمع من ركوده ويدفعه للمضي في عملية بناء قدراته العلمية ومؤسساته التنظيمية. ويتبع مرحلة القائد الملهم مرحلة العقلنة الثقافية والاجتماعية التي يقودها المثقفون من مفكرين ورجال دولة، والتي تهدف إلى تحويل القيم والتصورات الرسالية الجديدة إلى قواعد ومرتكزات يتأسس عليها البناء الاجتماعي.

فإذا تساءلنا عن سر التلازم بين الوعي الديني والنهوض الحضاري وجدنا تعليلاً عميقاً عند ابن خلدون، تحت فصل «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق» من مقدمته، يقول فيه: «وذلك لأن الملك إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى: ﴿...لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ...﴾. وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف. وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة كما نبين لك بعد، إن شاء الله سبحانه وتعالى، وبه التوفيق لا رب سواه»[1].

الثقافة الناهضة ومهمة المثقف

عكفنا في الفقرة السابقة على إظهار الالتحام العميق بين الوعي الديني والنهوض الحضاري وشدّدنا على تلازم الإصلاح الديني والإصلاح الثقافي. وننتقل في هذه الفقرة إلى تفصيل العلاقة بين الديني والثقافي وإظهار أن

(1) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص 124.

الثقافة الناهضة الكامنة وراء أي تطور اجتماعي وسياسي واقتصادي ذي بال توجهها القيم والتصورات الدينية الإصلاحية، لكنها لا تتماهى فيها وتتطابق معها. بمعنى أن قدرة الوعي الديني على توليد ثقافة ناهضة محفزة للهمم، منيرة للعقول، تتوقف على مرونتها واستعدادها للتفاعل مع خصوصيات البيئة الاجتماعية من جهة، واستيعاب الاختلافات الفكرية والنفسية للجماعات السكانية التي يشكل مجموعها المجتمع المدني الواسع. وبعبارة أبسط نقول إن أبرز خصائص الثقافة الناهضة عالميتها التي تجعلها تكتسب احترام الناس على مختلف انتماءاتهم الدينية والجغرافية، وتدفعهم إلى محاكاتها والسير على هديها.

إن نظرة مقارنة إلى القواسم المشتركة بين الثقافات الناهضة التي ولدت حضارات شامخة عبر التاريخ تظهر أن الثقافة الناهضة تتميز بخصيصتين رئيسيتين: (1) القدرة على توليد تضامن داخلي يتمثل بتعاون أفراد المجتمع الناهض وتلاحمهم وتكامل جهودهم، و(2) القدرة على تحرير الطاقة الخلاقة المبدعة للفرد والجماعة، وبالتالي تمكينهم من تطوير أدواتهم وزيادة فاعليتهم. وفي الجهة المقابلة فإن الثقافة الهابطة، ثقافة التخلف، تتميز بخصيصتين: (1) تشرذم أفراد المجتمع وتشاكسهم وتبدد جهودهم، و(2) تكبل إرادة أبناء المجتمع وعقولهم بأغلال القهر والاستبداد السياسي والتعسف الفكري.

فالنهوض الحضاري للمجتمع الإسلامي الأول يرتبط مباشرة بالقيم التي آمن بها المسلمون الأوائل من تقدير لكرامة الإنسان والحرص على الحرية الدينية وترسيخ مبادئ التكافل والإصرار على سيادة القانون وخضوع الجميع لحكمه، واحترام الإبداع العلمي والاجتهاد الخلاق. كذلك سادت الحضارة الرومانية والفارسية السابقتين على ظهور الإسلام بمقدار اعتمادهما القوانين العامة لتثبيت الحقوق، واحترام التعدد الديني، والانفتاح على الثقافات الفرعية، واستيعاب الكفاءات العلمية والفنية للشعوب الخاضعة لهما. وبالمثل فإن قدرة الثقافة الغربية على الانتشار والهيمنة مرتبطة مباشرة باحترام القوانين والدفاع عن حريات مواطنيها، وتقديرها الإبداع الفكري والعلمي.

وجدير بنا أن ننوه ونحن نتحدث عن الخصائص العامة للثقافة الناهضة، وقبل أن يتحرك ذهن القارئ لتلقط أمثلة في الحضارات المشار إليها أعلاه

تتعارض مع القيم المذكورة، أننا عندما نتحدث عن خصائص ثقافية نوجه الأنظار إلى الخطوط العريضة الغالبة عبر تاريخ هذه الحضارات، ولا نقصد تعميم هذه الخصائص على كل أشكال الأفعال الاجتماعية والعلاقات الإنسانية. فالحضارات العالمية على اختلافها مليئة بأمثلة من الضعف القيمي والظلم السياسي والاجتماعي، مارسه أفراد وجماعات على مختلف المستويات. لكن الروح الأخلاقية والقانونية والعقلية للثقافة الناهضة المسؤولة عن نهوض الحضارات وظهورها ولدت أفكاراً وحركات مضادة لواقع الظلم الإفساد، وأجبرت القوى الكامنة وراء الواقع المذكور على التراجع. فاستبداد يزيد بن معاوية وتسلطه الأرعن دفع المجتمع للالتفاف حول عبد الله بن الزبير وتقويض أركان الحكم اليزيدي؛ وتحيز البيت الأموي للعنصر العربي في المجتمع على حساب الشعوب الأخرى مهد للانقلاب العباسي؛ وتجاوزات الحجاج الثقفي وعبد الملك بن مروان حركت قيادات شعبية من أمثال سعيد بن جبير وغيلان الدمشقي للتصدي للعنف السياسي، والسعي إلى تقوية المجتمع المدني، الذي تمكن خلال قرن من الزمان من السيطرة على الوظيفة التشريعية، وإلزام السلطة السياسية بقوانين وأحكام صاغها فقهاء وعلماء ارتكزت سلطتهم إلى مؤسسات أهلية مستقلة كامل الاستقلال عن الدولة.

وهذا يقودنا إلى تحديد المساهمة الرئيسية للمثقف في توليد ثقافة النهضة وإحداث إصلاحات ثقافية واجتماعية. فدور المثقف لا يتحدد بشكل رئيسي في تأكيد القيم الأساسية الضرورية لإحداث التضامن الاجتماعي وتحرير العقل من عقاله. فتأكيد القيم يملكه أفراد المجتمع جميعاً على اختلاف إمكانياتهم الفكرية والتواصلية. بل إن الوعي الأخلاقي والسمو الوجداني قد يتنامى عند الأفراد ويغيب عن كثير من المثقفين. لذلك فإن المساهمة الرئيسية للمثقف في عملية النهوض الاجتماعي يتحدد في أمرين: (1) الدخول في عملية نقد للثقافة السائدة بغية تخليصها من نماذج سلوكية وانحرافات تصورية تحول بينها وبين تحقيق قيمها ومثلها العليا على أرض الواقع، و(2) تطوير نماذج تفصيلية عملية تيسر مهمة تنزيل القِيم على أرض الواقع وتحويلها إلى مؤسسات مجتمعية وممارسات عملية.

المثقف في الحضارة الإسلامية

لا بأس أن نذكر ونحن نتتبع ظاهرة المثقف في الحضارة الإسلامية أن مفهوم المثقف لم يأخذ معنى متميزاً في الأدبيات العربية حتى منتصف القرن الحالي. بيد أن هذا لا يعني أن ظاهرة المثقف كانت غائبة بكل أشكالها عن المجتمع الإسلامي التاريخي. فغياب الوعي بالظاهرة لا يعني غياب الظاهرة نفسها، بل قد ينجم عن استخدام مصطلحات أخرى للإشارة إلى الظاهرة المعنية، أو جوانب منها، أو عن بقاء الوعي بالظاهرة على مستوى المعرفة الحدسية المباشرة، وعدم تحوله إلى معرفة لفظية تواصلية محددة.

لعل السبب الرئيسي لغياب مفهوم المثقف هو غياب مفهوم الثقافة التي تشكل بطبيعة الحال المحور الناظم للمجال الدلالي لمفهوم مثقف. لذلك فإن تحديد هوية المثقف في الحضارة الإسلامية ومن ثم تلمس دوره الاجتماعي والسياسي يتطلب أولاً تحديد المفهوم، أو مجموعة المفاهيم، التي سبقت تطوير مفهوم الثقافة واستخدمت للدلالة على الظاهرة عينها. هنا نجد مجموعة من المفاهيم المرتبطة بمعنى الثقافة ومجالها الدلالي، لعل من أبرزها مفاهيم الملّة والنحلة والدين. والمفاهيم الثلاثة استخدمت تاريخياً للإشارة إلى مجموعة القيم والتصورات والقناعات والخصائص السلوكية التي تميز الجماعات السكانية بناءً على التزامها برسالة سماوية معينة، أو تفسيرات خاصة لها. إنّ اعتماد الأدبيات الإسلامية التاريخية على مفاهيم ذات دلالات دينية ينبهنا إلى حقيقة ذات دلالات اجتماعية وتاريخية في آن، هي أن تمايز الجماعات السكانية ارتبط بصورة أساسية في اختلافها العقدي. لذلك نجد أن معظم الكتابات التي تعرضت إلى تصنيف الجماعات السكانية ارتكزت على تفصيل العقائد المميزة لها[1]. نعم، تتضمن كتابات المسلمين التاريخية إشارات إلى تقسيمات عرقية، مثل عربي، تركي، كردي، بربري، أو

---

(1) أنظر مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل (بيروت: دار السرور 1368/ 1948)، وعبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق (بيروت: المكتبة العصرية، 1416/ 1995).

تقسيمات جغرافية، مثل بغدادي، وشهرستاني، وقرطبي، وحجازي، ودهلوي، بيد أن هذه التقسيمات ارتبطت غالباً بتفصيل السيرة الذاتية لأفراد المجتمع، ولم تستخدم للتمييز بين جماعات سكانية ذات خصائص سياسية سلطوية.

وتتأكد ملاحظتنا بتماهي الديني والثقافي في تاريخ المجتمعات الإسلامية عند النظر في الدراسات التي عنيت بتحليل الخصائص التصورية والقيمية والفكرية للمذاهب الفلسفية والسياسية والفرق الدينية، وتوصيف طبيعة الصراع الدائر بينها. إن دراسة متأنية لطبيعة الصراع بين الجماعات السكانية في المجتمع الإسلامي التاريخي عموماً، والفرق الإسلامية على وجه الخصوص، تبين لنا تداخل السياسي والفكري والديني. لذلك نجد نزعة قوية في المجتمعات المسلمة إلى تحويل الخلافات الدينية والفكرية إلى خلافات سياسية. فنجد مثلاً أن مسألة فكرية كتحديد خصائص الأجسام والعلاقة بين الشيء وأعراضه والشيء وجوهره تتحول إلى قضية مصيرية فاصلة تستخدم للتمييز بين الذات والآخر والداخل والخارج والإيمان والكفر والولاء والخيانة[1].

بيد أن الدارس لتطوير الأنساق الثقافية في المجتمع الإسلامي التاريخي يلحظ وجود حركة مد وجذر بين نسقين أساسيين، يرتبط الأول بنوازع التعصب القبلي المؤكد على أولوية التضامن القبلي والعرقي والمحلي، بينما يتعلق الآخر بالعالمية الإسلامية، والإصرار على إخضاع الخصوصيات الجغرافية والتاريخية إلى مبادئ الإسلام الكلية من عدل وتراحم وتعاضد وتسابق في الخيرات.

لقد جاءت الرسالة الإسلامية، كما رأينا آنفاً، لإنشاء مجتمع يقوم على العدل والإحسان ونبذ الاستكبار سواء بشكله العضوي الذي تمثل باستعلاء قريش على القبائل المغايرة، أو الديني الذي تمثل باستعلاء يهود المدينة على سكانها الأميين. وحقق مجتمع المدينة نموذجاً يقوم على تساوي البشر

(1) أنظر البغدادي: الفرق بين الفرق. ص 115.

بالكرامة الإنسانية وحقهم في اختيار قيمهم ومعتقداتهم ضمن إطار قيمي عام حددته صحيفة المدنية. ونظراً لأهمية هذه الصحيفة لفهم نموذج المجتمع المدني الذي أسسه رسول الله، صلوات الله عليه وسلامه، نستعرض في الفقرة الآتية مضامينها الرئيسية.

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي، ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم (حالهم المعتادة) يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. . . (تعيد الوثيقة بند تعاقل أفراد القبيلة وفداء الأسرى لكل قبيلة من قبائل الأنصار على حدة) وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين. وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر؛ ولا ينصر كافر على مؤمن. وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. وإن المؤمنين بعضهم مولى بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرٍ عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً. وإن المؤمنين يبيئ بعضهم على بعض بما نال دماءَهم في سبيل الله. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اعتبط (بادر) مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول؛ وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه. وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم

وأثم فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته. . . (تعيد الوثيقة بند حماية اليهود في دينهم ومالهم وأنفسهم بذكر كل قبيلة من قبائل اليهود على انفراد) وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج أحد إلا بإذن محمد ﷺ. وإنه لا ينحجز على ثأر جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم. وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ. وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين؛ على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلهم. وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة»[1].

لقد أسست وثيقة المدينة هذه عدداً من المبادئ التعاقدية المهمة، التي شكلت بمجملها الميثاق السياسي للمدينة الذي حدد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد، مسلمين وغير مسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشئ. وفيما يلي أهم المبادئ التي أثبتتها الوثيقة.

أولاً، أعلنت الوثيقة أن الأمة المتشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعاً منغلقاً تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة. فحق العضوية في الأمة يتحدد، كما تشير الوثيقة، في أمرين: (1) قبول مبادئ النظام الجديد، وهو قبول يتجلى في قرار «اتباع» الأحكام الأخلاقية والقانونية التي تضمها

(1) ابن هشام: السيرة النبوية. ج 2، ص 501 ـ 502.

الميثاق؛ و(2) «الالتحاق» بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق مقاصده وأهدافه المعلنة فالاتباع واللحاق والجهاد هي الضوابط التي تحدد العضوية في الأمة كما تبين الفقرة الأولى من الصحيفة: «هذا كتاب من محمد النبي، ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم».

ثانياً، أدى انضواء الأفراد والجماعات في نطاق النظام الجديد إلى اعتماد الأمة، والرابطة الأمية[1]، إطاراً عاماً يحدد سلوك الأفراد واتجاهات الفعل السياسي ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ، في الوقت نفسه، بالبنى الاجتماعية والسياسية السابقة. فقد نجم عن بروز الأمة الإسلامية في المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها، فتحولت الرابطة القبلية من رابطة سياسية رئيسية وآصرة عليا لا ينازعها أي نوع من الروابط الأخرى، إلى رابطة ثانوية خاضعة في القيمة والاعتبار لرابطة رئيسية عليا هي رابطة العقيدة المحددة لإطار الأمة. فكما أعلنت الوثيقة أن المجتمع السياسي الناشئ «أمة واحدة من دون الناس»، أقرت التقسيمات القبلية، بعد أن فرغتها من الروح القبلية المتمثلة بشعار «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، وأخضعتها لمبادئ الحق والعدل العليا. لذلك أعلنت الصحيفة أن المهاجرين من قريش، وبني ساعدة وبني الحارث وبني الأوس، وبقية القبائل المقيمة في المدينة «على ربعتهم بتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم».

ثالثاً، تبنّي النظام السياسي الإسلامي مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى اليهود الحق في اتباع أحكام دينهم، مؤكداً حق الجميع، مسلمين وغير مسلمين، في العمل بالمبادئ والأحكام التي آمنوا بها: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم». وأكدت الوثيقة مبدئية التعاون بين المسلمين واليهود في إقامة العدل والدفاع عن المدينة ضد العدوان الخارجي: «وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه

(1) استخدمت كلمة «أمية» هنا نسبة إلى الأمة بإضافة ياء النسبة وحذف التاء.

الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم». وحرمت على المسلمين ظلم اليهود أو الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد اتباع الديانة اليهودية دون الاحتكام إلى مبادئ الحق والخير: «وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصَرٍ عليهم».

رابعاً، أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعي والسياسي في النظام الجديد يجب أن يخضع إلى منظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، التي يتساوى أمامها الجميع. فالسيادة في المجتمع ليست لإرادة أفراد وجماعات خاصة، ولكن للشريعة والقانون القائمين على أساس القسط والخير، الكفيلين بحفظ كرامة جميع أفراد الجماعة السياسية. والحقيقة البادية للعيان في بنود الصحيفة هي تأكيد الصحيفة المتتابع والمتكرر لمبدئية العدل والقسط والمعروف والخير، وإنكارها، بعبارات شتى، الظلم والعدوان، منها: «وهم يفدون عانيهم بالمعروف ولا قسط بين المؤمنين»، ومنها أيضاً: «وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، وإن كان ولد أحدهم».

خامساً، أعلنت الوثيقة عدداً من الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع السياسي الإسلامي، المسلمين منهم وغير المسلمين، مثل حق المظلوم على المجتمع بالنصرة واسترداد مظلمته: «أن النصرة للمظلوم»، والمسؤولية الشخصية للأفراد، وعدم جواز أخذ البريء بذنب المتهم: «لا يأثم امرؤ بحليفه»، وحرية الاعتقاد: «إن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»؛ وحرية الانتقال من وإلى المدينة دون التعرض لموانع وعقبات: «وإنه من خرج آمنٌ ومن قعد آمنٌ بالمدينة إلا من ظلم أو أثم».

واضح إذن أن ميثاق المدينة أنشأ مجتمعاً مدنياً عالمياً قائماً على الولاء التعاقدي بين أفراده وجماعاته، من خلال الالتزام بمجموعة من المبادئ الأخلاقية الكلية التي شكلت الميثاق المدني، وأخضعت الولاء العضوية للجماعات السكانية المختلفة (من مسلمين ويهود ومشركين) إلى الولاء التعاقدي.

بيد أن النزعة القبلية التشرذمية الجاهلية ما لبثت أن عادت بلبوس جديد

في خضم الفوضى التي أعقبت مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فقامت الحركات الخارجية من كيسانية وأزارقة باستخدام الدين الإسلامي أداةً لتبرير سفك الدماء وقهر معارضيها وحد سلطانهم، ولجأت إلى مقولات التكفير المعروفة واعتمدتها لتحقيق تجانس عقدي شبيه بالتجانس القبلي الذي خبرته لقرون عديدة. وهكذا تحول التمزق القبلي لمجتمع الجزيرة العربي إلى تمزق عقدي في المجتمع الإسلامي الفتي، وظهرت الفرق الإسلامية كوريث للقبائل العربية.

تشكلت هوية المثقف الإسلامي - صانع الثقافة الإسلامية - في خضم العمل الدؤوب لتجاوز النزعة القبلية التشرذمية وتحويل القيم الإسلامية العالمية إلى مؤسسات مجتمعية وعلاقات إنسانية، وإعادة بناء نموذج المجتمع المدني الذي أسسه رسول الله عليه الصلاة والسلام في لحظة وضيئة خالدة، قبل أن تُعمل فيه معاول الاستكبار اليهودي، ثم معاول الترفع القبلي، ضرباً بغية هدمه وإزالة معالمه الشامخة ومعانيه العظيمة.

نعم انقسم المثقفون الإسلاميون تاريخياً إلى عشرات من المذاهب والفرق ناقش أبو الحسن الأشعري أطروحاتها الرئيسية في كتابه المشهور مقالات الإسلاميين، ثم عاد إلى تفصيلها آخرون في فترات لاحقة. بيد أن نظرةً متمعنةً مميزةً إلى أطروحات المثقفين الإسلاميين تدعونا إلى تصنيفهم ضمن تيارين رئيسيين: مثقفو السلطة ومثقفو الأمة. تميز مثقف السلطة بحرصه على تبرير بنية الدولة - بدءًا بالدولة الأموية - والإجراءات التي اعتمدها السلطان وسياساته العامة. لذلك لجأ مثقف السلطة إلى الترويج إلى الأفكار والمعتقدات التي تضفي الشرعية على نظام سياسي يقوم على تسلط العشيرة على المجتمع وتبرر استخدام القوة لإسكات المعارضة. ووجد في مقولة الجبر أساساً ينطلق منه لتحقيق مهمته، فشدد على أن أفعال الناس جميعاً تنطلق من إرادة إلهية، وأكد على أن فعل السلطان تعبير مباشر عن إرادة الله، وأن التمرد عليه في حقيقته تمرد على الإرادة الإلهية. وقام مثقف الأمة لينكر مقولة الجبر ويؤكد حرية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن كل أفعاله.

لقد تبنت الحركات المعارضة من البداية موقفاً قدرياً لتطلق إرادة الإنسان، وتحمله مسؤولية أفعاله ومقاصده، بدءًا بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي، عبر رواد الاتجاه الاعتزالي يتقدمهم واصل بن عطاء. فينقل لنا الشهرستاني قول واصل: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد العباد خلاف ما أمر، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله»[1].

بيد أن المثقف المعتزلي الذي حمل لواء العالمية الإسلامية المتعينة بقيم العدل والمساواة والتسامح والتسابق في الخيرات لم يلبث أن تحول من مثقف أمة إلى مثقف سلطة في مطلع الحكم العباسي، يعتمد قوة الدولة لفرض رؤاه وتصوراته، ومحاربة خصومه. وتحولت مهمة مثقف الأمة إلى التيار السلفي الذي قاده أحمد بن حنبل والأشاعرة من بعده.

إذن تحددت هوية المثقف في التاريخ الإسلامي وفق متغيرين: الموقع والتوجه، أو إن شئت الموقع والموقف. فتقلب في موقعه بين مثقف سلطة ومثقف أمة، كما تقلب في موقفه وتوجهه بين النزعة العالمية والنزعة التشرذمية. وبلغت مساهمة المثقف في التاريخ الإسلامي أوجهاً في نموذج مثقف الأمة ذي النزعة العالمية الذي تمكن من تطوير ثقافة منفتحة معززة لكرامة الإنسان بغض النظر عن أصوله العرقية أو القومية، أو انتماءه العقدي أو الديني؛ واستطاعت بالتالي تحقيق نهضة حضارية عالمية ساهم فيها العربي والفارسي والهندي والبربري والكردي والتركي، كما ساهم فيها المسلم والنصراني واليهودي.

لم تكن عالمية الثقافة التي واكبت النهوض الحضاري الذي بلغ أوجه في القرن الهجري الخامس ناجمة بطبيعة الحال عن عملية تلفيق بين قيم الشعوب التي شكلت المجتمع الإسلامي الذي استوعب القارات الثلاث المعروفة آنذاك، كما أنها لم تنجم عن توفيق بين التصورات والمعتقدات

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 62.

الإسلامية والنصرانية واليهودية، بل حافظت عبر تاريخها على شخصيتها الإسلامية المتميزة. فعالمية الثقافة والحضارة الإسلاميتين لا تعود إلى مقومات دخيلة على الرؤية والقيمة الإسلاميتين، بل تنبع منهما. فعالمية الرؤية الإسلامية نابعة أصلاً من الخطاب القرآني الذي أكد على تساوي الناس في الكرامة والتفاضل بالعمل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ...﴾ (الحجرات، الآية 13) والذي شدد على ضرورة البحث عن قواسم مشتركة بين التوجهات العقدية والدينية المختلفة: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ (آل عمران، الآية 64) وعالمية الرؤية الإسلامية نابعة من تأكيد الإسلام على حق الإنسان باختيار الشريعة التي يخضع لها والعقيدة التي يؤمن بها، وبالتالي ضرورة تعايش الجماعات العقدية والقيمية المختلفة، والتسابق في تطوير الحياة الإنسانية وتحقيق خيريتها: ﴿.. لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ..﴾ (المائدة، الآية 48) وعالمية الرؤية الإسلامية نابعة من نموذج مجتمع المدينة الذي أسسه رسول الله على عينيه، والذي حرص على الانفتاح على الآخر وتأسيس مجتمع تعددي متسامح، يوفر لجميع أبنائه مسلمين ويهود ومشركين حقهم في العيش الكريم في ظل نظام عادل يحمي أفراده من الظلم والتسلط وتحكم نخبة أو جماعة.

المثقف في الحضارة الغربية

لعب المثقف الغربي دوراً مهماً في ظهور الحضارة الغربية الحديثة، وأثر تأثيراً مباشراً في توليد الأشكال الثقافية التي تميز الحياة الحديثة؛ فقد قاد المثقف الغربي التغيرات السياسية والاجتماعية المهمة بما في ذلك الثورة الفرنسية والأمريكية والروسية، والإصلاحات السياسية في بريطانيا وإيطاليا وألمانيا. وهذه حقيقة يكاد يجمع عليها كل من كتب في العلاقة بين المثقف والتحولات الاجتماعية في المجتمع الغربي الحديث. لكن الباحثين

والمنظرين الغربيون مختلفون حول طبيعة الدور الذي قام به المثقف في التغيرات المجتمعية. فالماركسيون وبعد الحداثيون يرون أن دور المثقف، والمفكر عامة، اقتصر على تبرير مصالح الجماعة السكانية التي انتمى إليها وإضفاء الشرعية على سلطة القوى السياسية المهيمنة في المجتمع. وينبع هذا التصور للمثقف من نظرة الماركسيين وبعد الحداثيين للفكر على أنه يشكل بنية فوقية وأداة مطواعة ترتكز إلى البنية التحتية ـ أي قاعدة المصالح الطبقية والغرائز السلطوية ـ وتسعى إلى تعمية الأنظار عن طبيعتها الاستغلالية.

في الجهة المقابلة يعدّ الحداثيون، يتقدمهم ماكس فيبر، المثقف وسيطاً حضارياً، ويربطون دوره بعملية عقلنة القيم والمثل خلال المراحل التالية لعملية الإصلاح الديني الذي يقوده قائد ملهم (Charismatic leader). ويرى فيبر أن الحافز الأساسي لمهمة المثقف حافز معنوي لا مادي. فالمثقف يسعى من خلال جهده الفكري إلى تجاوز حالة الفوضى والخواء الروحي، وتخليص الثقافة من تناقضاتها القيمية والتصورية، وهذا هو جوهر عملية العقلنة.

ولا يعنيني في هذا المقام الدخول في تفاصيل النظريات الحداثية والماركسية وبعد الحداثية لنقدها والبحث عن مواضع الصواب والخطأ فيها، فهذا جهد سبق أن بذلته في مقام آخر[1]. بل يكفيني هنا التنويه إلى أن التناقض في أطروحات التيارات الحداثية والماركسية وبعد الحداثية انعكاس لتناقضات حقيقية في المجتمع الغربي الحديث. فتأكيد فيبر على أهمية البعد الديني والفكري في التطور الحضاري الغربي نابع من تركيزه على جهود الإصلاح الديني ومساهمات مثقفي عصر الأنوار الأوروبي المتعلقة بإعادة تنظيم الدوائر المعرفية والاجتماعية للمجتمع الغربي الحديث. في حين تتعلق أطروحات ماركس النقدية بحاجة المثقف إلى دعم القوى الاجتماعية لتحقيق التغيير الثقافي، وترتبط بالتحالف الوثيق بين تيار المثقفين الواسع وطبقة التجار ومديري الأعمال المهيمنة على المجتمع المدني الغربي منذ الثورة

(1) أنظر كتابنا: تحدي الحداثة، ص ص 23 ـ 59.

Louay M. Safi, The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World (Lanham, MD: University Press of America, 1994).

الفرنسية والثورة الصناعية في بريطانيا. وأخيراً تأتي الأطروحات بعد الحداثية لتبرز التناقضات بين الخطاب الأخلاقي القيمي الحداثي وغياب القاعدة العلوية الذي انبثقت منها قيم الحداثة إبان الإصلاح الديني بعد أن دمرتها معاول المد العلماني في الغرب.

وفي حين تقف اللحظات الحداثية والماركسية وبعد الحداثية لتنبه إلى مواطن النقص في الاتجاهات الفكرية والثقافية المختلفة، ولتحقق بالتالي تكاملاً ثقافياً، وتنافساً فكرياً يثري المجموع ويدفع بسيرورة الحضارة الغربية في طريق صاعد، تؤدي أصداء تلك اللحظات في الفضاء الثقافي العربي إلى تشويش الفكر وتلاطمه، وتحول بينه ورؤية منابعه الحضارية ومشكلاته الثقافية المنبثقة عن خبرة تاريخية مغايرة.

إن التحدي الذي يواجه الفكر الإسلامي والعربي المعاصر عموماً، ويواجه المثقف العربي والمسلم خاصة، يتحدد بضرورة النظر إلى المشكلات المجتمعية من خلال موقف أصيل، يعيش زمانه الثقافي، ويقيم المواقف والأحداث من موقعه التاريخي والجغرافي، وهو ما سيكون محط اهتمامنا في القسم الثالث والأخير من هذا البحث.

ثالثاً: المثقف والمشروع الحضاري

تعود بدايات مشروع النهضة الحديثة في العالم العربي والإسلامي إلى جهود ثلة من المفكرين الإصلاحيين يتقدمهم رائدا الإصلاح الحديث جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ وتتميز جهود نخبة المثقفين النهضويين، والتي تتضمن أسماء لامعة مثل عبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي ومحمد إقبال ورشيد رضا وغيرهم، بالسعي إلى تحقيق إصلاح ديني ثقافي انطلاقاً من الإطار المرجعي والمنظومة المعيارية الإسلامية. كما تتميز هذه الجهود بالوعي بأهمية فهم التطورات الثقافية والاجتماعية الغربية، والبناء على إنجازات الحضارة الغربية بعد إخضاعها إلى الرؤية الإسلامية.

لقد استطاع الرعيل الأول من قادة الإصلاح الإسلامي الحديث من تطوير رؤية أصيلة، تنم عن فهم عميق لمقاصد الوحي الإسلامي ورسالة الإسلام

العالمية من جهة، وإدراك دقيق لخصائص الثقافة في المجتمعات المسلمة المعاصرة. وانعكس هذا الفهم وذاك الإدراك من خلال الاجتهادات المبدعة التي مكنت النخب المثقفة من تحريك الثقافة الراكدة، ووضعت حركة التجديد في المجتمعات العربية والمسلمة على بدايات طريق النهضة الحديثة.

بيد أن هذه الجهود ما لبثت أن تعثرت نتيجة عجز النخب المثقفة عن الاحتفاظ بالرؤية الأصيلة لرواد الإصلاح، وانكفائها عن الفعل المبدع الخلاق السامق إلى أودية التقليد والمحاكاة: تقليد السلف ومحاكاة الغرب. وباستثناء ومضات إبداعية متفرقة، استسلم الفكر العربي المعاصر إلى هيمنة التيارين الحداثي والسلفي، اللذين تبنيا، كما سنبين في الفقرات الآتية، النموذجين الحداثي والطليعي.

مثقف النهضة وإشكالية التنمية[1]

يعود الحوار والخلاف حول الوسائل الناجعة والطرق الفعالة لتنمية المجتمعات المسلمة إلى منتصف القرن الثالث عشر الهجري (أواخر القرن الثامن عشر الميلادي) عندما دفعت الحاجة إلى إصلاح المؤسسة العسكرية القيادات السياسية والعسكرية العليا في الدولة العثمانية إلى القيام بعملية تحديث المؤسسة العسكرية أولاً، ثم المؤسستين التعليمية والإدارية لاحقاً.

فقد لعبت الدولة العثمانية، لقرون عديدة، دوراً رئيسياً في السياسة العالمية بوصفها دولة كبرى ذات إمكانيات بشرية ومادية هائلة، ورقعة ممتدة عبر قارات ثلاث. بيد أن أعراض الضعف والهرم بدأت تظهر على الدولة العثمانية مع نهاية القرن الميلادي الثامن عشر، مما حدا بالسلطان سليم الثالث (1789 ـ 1808) إلى التفكير بتحديث الجيش العثماني، وذلك بإدخال أساليب تدريبية ومعدات حربية غربية. وبالفعل تمكن السلطان محمود الثاني، خليفة سليم الثالث، من إتمام مشروع التحديث بعد تدمير الجيش الإنكشاري عن بكرة أبيه، والاستعانة بخبراء عسكريين غربيين لبناء جيش حديث.

---

(1) لمزيد من التفصيل والتحليل للنقاط الواردة في هذا المبحث، والمبحثين التاليين، أنظر كتابنا: تحدي الحداثة، الفصلين 7 ـ 8.

لكن جهود التحديث لم تقتصر على تلك التي قادها السلاطين العثمانيون، إذ سرعان ما سار حاكم مصر الطموح ومؤسس العرش الخديوي فيها، محمد علي باشا، في خطى أوليائه، فعمد إلى إنشاء معاهد عسكرية لتلقين ضباط الجيش المصري المعارف والفنون العسكرية الحديثة، واستقدم العديد من الخبراء العسكريين الغربيين لهذا الغرض. كما طور قاعدة صناعية لتزويد الجيش بالمعدات العسكرية المتطورة[1]. ولم يكتف محمد علي بجلب خبراء عسكريين إلى مصر، بل بادر إلى إيفاد بعثات من الرعايا المصريين إلى إيطاليا وفرنسا لتلقي الفنون والمعارف الغربية، مشجعاً بذلك الحكومة العثمانية في اسطنبول على المضي قدماً وإرسال رعاياها إلى الغرب، وبالتحديد إلى فرنسا وبروسيا[2]. ولقد شكلت هذه المبادرات منعطفاً هاماً في عملية التحديث، وفاتحة لتغيرات ثقافية عميقة في المجتمعين العثماني والمصري، قادها خريجو المعاهد العسكرية والعلمية الغربية عقب عودتهم إلى بلادهم.

تركزت الجهود الإصلاحية المبكرة للسلاطين العثمانيين والحكّام الخديويين في تطوير المؤسسة العسكرية، رغبة منهم في إبقاء القوة العسكرية لجيوشهم على قدم المساواة مع نظيراتها الأوروبية؛ ولكن الجهود الإصلاحية تلك لم تلبث أن تحولت إلى مؤسسات مجتمعية أخرى، وفي مقدمتها مؤسسة التعليم، عندما أدركت القيادات السياسية أن التحديث العسكري لا يمكن أن يتم دون إدخال معارف وعلوم طبيعية، كالهندسة والتحريك، وبالتالي إنشاء معاهد ومدارس حديثة، نظراً لغياب الدراسات الطبيعية كليةً عن مناهج التعليم التقليدية. ويبدو جلياً أن القيادات العثمانية والخديوية العليا كانت مدفوعة نحو مشاريع التنمية الصناعية والتحديث العسكري رغبةً منها في توسيع قاعدتها السلطوية. ذلك أن هذه القيادات حصرت اهتمامها، كما بيّنا

(1) عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي، (القاهرة: دار المعارف، 1982)، ص ص 42 ـ 326.

(2) المصدر نفسه، ص ص 306 ـ 308؛ أنظر أيضاً محمد لطيف البحراوي: حركة الإصلاح العثماني في عصر محمود الثاني. (1808 ـ 1839)، (القاهرة، دار التراث، 1978)، ص 118.

سابقاً، في تطوير الآلة العسكرية، ولم تبد أي رغبة في إصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد[1].

وأياً كان الأمر، فسرعان ما تبين صعوبة الفصل بين الحياة الثقافية والاجتماعية من جهة، والحياة الصناعية والإنتاجية من جهة أخرى. فرغم حرص القيادة السياسية الشديد على إبقاء الأوضاع الثقافية والاجتماعية على حالها، واتخاذها العديد من الإجراءات لتحصين المجتمع العثماني والمصري من المؤثرات الثقافية والفكرية الغربية، لم تلبث القيم والأفكار الغربية أن اخترقت الحياة الفكرية والاجتماعية. وسرعان ما ظهرت علامات التوتر الاجتماعي والاستقطاب الثقافي والفكري، إثر دخول الأشكال التنظيمية والممارسات السلوكية الغربية في صميم المجتمع العثماني الراكد.

كان جمال الدين الأفغاني في مقدمة المتنبهين إلى مثالب مشروع التحديث العثماني، وفي طليعة نقاده. فرغم تأكيده على ضرورة دفع عجلة التنمية العلمية والتقانية، شدد الأفغاني على أن النهضة الحضارية لا تتحصل من خلال تدريب الفنيين على استخدام التقانة الغربية وحسب، بل لا بد من رؤية حضارية تحفز أفراد المجتمع إلى النهوض بأمتهم. ذلك أن الإبداع العلمي والتقاني الذي يعتبر ركناً من أركان النهضة العلمية والإنتاجية ليس إلا انعكاس للمقاصد الكلية لأبناء المجتمع وتجسيد لنظرتهم العامة لمهمتهم في الحياة وغايتهم في الوجود. ومن هنا فإن النهضة الحقيقية يجب أن تقوم نتيجة لبروز روح التجديد وظهور فلسفة التنمية. يقول الأفغاني: «لا يمكن للمعارف التي يكتسبها أبناء المجتمع في العلوم الخاصة أن تستمر لقرن واحد إذا لم يكتسب المجتمع فلسفة مناسبة... لذلك نرى الحكومة العثمانية والحكومة الخديوية مستمرتين في تعليم هذه المعارف (التخصصية) منذ ستين سنة دون أن تجنيا ثمرةً من تعليم المعارف هذه»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 321.

(2) جمال الدين الأفغاني: «Lectures on Teaching and Learning» in An Islamic Response to Imperialism, Nikkie R. Keddie, ed. (Berkeley, CA: University of California Press, 1968), p. 17.

لذلك رأى الأفغاني أن فشل المسلمين في مواكبة النهضة العلمية والتقانية الغربية راجع إلى قصور رؤيتهم واضطراب نظرتهم. فنظرة المسلمين المعاصرين ورؤيتهم تتعارض وتلك التي وجهت المسلمين الأوائل وحفزتهم لتحصيل المعارف والعلوم، فانكبوا يتدارسون العلوم الإغريقية والفارسية والهندية ليتقنوها أولاً، ولينتقلوا بها بعد ذلك إلى آفاق أرحب وقمم أعلى[1]. لقد آمن الأفغاني، وآمن معه متابعوه من قادة المدرسة الإصلاحية وفي مقدمتهم محمد عبده ومحمد رشيد رضا، بأن التنمية الاقتصادية والتنمية الإدارية لا تتحصلان إلا عندما يواكبهما إصلاح ثقافي واجتماعي. إذ لا بد من تصحيح المواقف والمفاهيم إذا أُريد لمحرك التنمية الإدارية والتقانية أن ينتقل إلى قلب المجتمع الإسلامي نفسه. لذلك عمل الأفغاني جاهداً على مكافحة العقلية الجبرية التي أمست متفشية في المجتمعات المسلمة مع مطلع القرن الميلادي التاسع عشر. فقد ساد الاعتقاد حينذاك بأن تخلف المجتمعات المسلمة أمر طبيعي يمثل مرحلة متقدمة في عملية الانحلال الإيماني المستمر منذ زمن رسول الله. كما ساد الاعتقاد بأن حركة الأمة التاريخية المنحدرة أبداً نحو الحضيض تمثل سيرورة حتمية لا يمكن إيقافها أو تحويلها عبر جهد بشري[2]. لكن الأفغاني رفض هذا التفسير المظلم للتاريخ، الذي تبناه ونافح عنه كثير من فقهاء عصره، مشدداً على أن تخلف المسلمين ناجم عن تراجع إيماني وفكري مؤقت، ومؤكداً أن التفوق الغربي ليس قدراً غامضاً، بل نتيجة طبيعية لنهضتهم العلمية.

لقد دفع موقف الفقهاء السلبي والاعتذاري في وجه التغييرات الخطيرة التي تمر بها الأمة دعاة المدرسة الإصلاحية إلى شن هجوم شديد على طبقة الفقهاء التقليديين، وتحميلهم مسؤولية تخلف المسلمين. فاتهم الأفغاني فقهاء عصره بالتخلي عن دورهم الريادي وتحولهم إلى عبء ثقيل يعوق حركة

(1) المصدر نفسه، ص 18.
(2) أنظر محمد عبده: الإسلام دين وحضارة، نشر طاهر الطناحي. (القاهرة: الهلال، د.ت.)، ص 148.

التنمية والتجديد. فمن خلال تقسيمهم العلوم إلى علوم إسلامية وأخرى غير إسلامية، حرم الفقهاء الأمة من تحصيل التقانات المتطورة، ممكنين بذلك أعداءها المتربصين من التفوق عليها والتحكم بمقدراتها[1].

وبالمثل، حمّل محمد عبده فقهاء المسلمين مسؤولية تخلف الأمة نتيجة لفشلهم في مواجهة التحديات والمشكلات المحيقة بها، وفي توجيه أبنائها لتجاوز المحن والأزمات[2]. بل إن الفقهاء قد أصبحوا هم أنفسهم جزءًا من مشكلات الأمة بدلاً من أن يكونوا سباقين إلى حد تلك المشكلات، نتيجة لتبنيهم موقفاً جبرياً لا يرى مخرجاً من الأزمات المحيقة سوى الموت والفناء: «يقول أولئك الجامدون الخامدون ـ كما يقول بعض أعداء القرآن: إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع الناس فيه من الفساد، وما في الدين من الكساد، وما عرض له من العلل، وما نراه فيه من الخلل، إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم. فلا فائدة من السعي، ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم، ولا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم، ولا ننتظر من غاية سوى العدم (نعوذ بالله)»[3].

ولقد تجلى الموقف الجبري للفقهاء التقليديين في جمودهم الفكري، ورفضهم لحركة التجديد والاجتهاد، كما في تقليدهم الأعمى للسلف الصالح والعلماء المجتهدين. لذلك عمدوا إلى إضفاء صفة القداسة على آراء العلماء المتقدمين من خلال عقيدة عصمة الإجماع. كما لجأوا إلى محاربة الجهود الرامية إلى تقديم اجتهادات جديدة ملائمة للظروف المتجددة، وإلى التصدي للعقول المنفتحة والنفوس الخلاقة المبدعة[4]. ولم يكتف محمد عبده بتعرية مواقف الفقهاء التقليديين، بل اتهمهم بإضعاف الإسلام بتنفيرهم المسلمين من العلوم التي مكنت الغرب من التفوق التقاني والإنتاجي.

---

(1) الأفغاني، المصدر السابق، ص 17.

(2) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، (القاهرة: دار المنار، 1367هـ)، ص ص 1 ـ 140.

(3) المصدر نفسه، ص ص 8 ـ 177.

(4) المصدر نفسه، ص ص 7 ـ 134، 154.

بيد أن انتقادات محمد عبده للفكر التقليدي لم تؤد إلى نهضة إسلامية، بل أدت إلى ترسيخ جذور التيار الحداثي في مصر. ذلك أن كتابات محمد عبده أبرزت قصور النموذج التقليدي واضطرابه دون تقديم أي بديل مناسب. مما دفع تلامذته وأتباعه، من أمثال سعد زغلول ومصطفى كامل، إلى استبدال نموذج الحداثة الغربية الوافد بالنموذج التقليدي.

النموذج الحداثي الغربي

النموذج الحداثي للتنمية نموذج مستقى من التجربة الغربية، وملتزم بالقيم والمقاصد الثاوية في الثقافة الغربية. ولعل في طليعة المفكرين المعاصرين الذين أبدوا تحمسهم لهذا النموذج، ونافحوا عنه ودعوا إلى تبنيه، الأديب والروائي طه حسين.

يلتقي طه حسين مع المدرسة الإصلاحية في إيمانهم بحاجة المجتمع العربي المعاصر إلى إصلاح ثقافي واجتماعي جذري، لكنه يختلف معهم في تحديد اتجاه حركة التجديد وسمات النموذج الإصلاحي المنشود. فلا ينطلق حسين في تأسيس نموذجه من القيم الإسلامية أو التجربة التاريخية للأمة، بل يعتنق النموذج الغربي بحذافيره، ويعتمد البنى والمؤسسات الغربية دون أي تحفظ. ففي كتابه المشهور مستقبل الثقافة في مصر عمد حسين إلى تبرير تبني النموذج الحداثي الغربي مدعياً أن الثقافة المصرية كانت عبر تاريخ مصر الطويل، ولم تزل، جزءًا من الثقافة الغربية. وللتدليل على أطروحته هذه نوه طه حسين بالاستمرارية التاريخية والترابط الوثيق بين ماضي الشعوب ومستقبلها، فكتب: «مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها البعيد (...) ومن أجل هذا لا أحب أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد، وحاضرها القريب. لأننا لا نريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وما بين ماضينا وحاضرنا من صلة»[1].

(1) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر (1938)، الجزء التاسع من الأعمال الكاملة، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973)، ص 17.

تتجلى الجذور الغربية للثقافة المصرية، كما يخبرنا حسين، في العلاقات الوثيقة بين مصر الفرعونية واليونان الإغريقي من جهة، وفي الصراع الدموي بين الفراعنة ودولة فارس من جهة أخرى[1]. كما تتجلى في حركة التبادل الثقافي بين المصريين والإغريق التي نشطت في عهد الإسكندر المقدوني. يقول حسين: «كان العقل المصري إذاً إلى أيام الإسكندر مؤثراً في العقل اليوناني متأثراً به، مشاركاً له في كثير من خصاله إن لم يشاركه في خصاله كلها»[2].

هذا ما حدث في الماضي البعيد، فماذا عن الماضي القريب؟ لا جرم أن طه حسين كان يدرك أن الحضارة الفرعونية قد أعقبتها حضارة إسلامية على امتداد حقب ونيف من الزمان. لكنه أصر على أن الحضارة الإسلامية لم تترك أثراً يذكر في العقل المصري.

وللتدليل على مقولته هذه قايس طه حسين بين التجربة النصرانية في الغرب والتجربة الإسلامية في مصر زاعماً عجز الإسلام عن التأثير في العقل المصري والثقافة المحلية، بل وخضوعه لمتطلباتها ومعاييرها، كما خضعت النصرانية لمعايير الثقافة الغربية، بعد أن عجزت عن تغيير العقل الغربي، فبقي مخلصاً لجذوره الإغريقية: «إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده من خصائصه التي جاءته من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصري، أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط»[3]. لقد تنبه حسين إلى أن محاولاته لإثبات الطبيعة الغربية للثقافة المصرية تصطدم بعقبة رئيسية هي أن الفرد المصري يرى نفسه جزءًا من الحضارة الإسلامية لا الغربية، لكنه اعتبر أن الرابطة «الدينية» التي تجمع الشعب المصري والشعوب المسلمة الأخرى لا

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ص 32.

تكفي لإيجاد وحدة ثقافية[1].

وكما حاكت الثقافة المصرية الفرعونية الثقافة الغربية في الماضي البعيد، فقد عادت اليوم لتحاكيها من جديد، ولتجدد مرة أخرى عرى الروابط الحميمة التي تجمع بينهما. إذ تتجلى الأواصر القوية التي تربط بين المجتمع المصري والأوروبي، كما يراها حسين، في التماثل في الممارسات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، وفي أساليب الحياة ووسائلها: «وقد جاء هذا العصر الحديث، وكان الاتصال بين مصر وأوروبا، أو قل كان الاتصال بين أجزاء الأرض جميعاً. (. . .) ونهضت مصر منذ أول القرن الماضي نهضة مهما يختلف فيها الناس فلن يستطيعوا أن يختلفوا في أنها تأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذ بها الأوروبيين في غير تردد ولا اضطراب. حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة اليد. ومعنى هذا أن المثل الأعلى المصري في حياتنا المادية هو المثل الأعلى الأوروبي في حياته المادية. نتخذ من مرافق الحياة وأدواتها ما يتخذون، ونتخذ من زينة الحياة ومظاهرها ما يتخذون»[2].

إذا كان المجتمع المصري قد أصبح من الناحية العملية مجتمعاً أوروبياً، كما يخبرنا طه حسين، فلم يكلف نفسه عناء إثبات حقيقة واضحة بيّنة؟ الجواب عن هذا السؤال يكمن في استشعاره أن عملية أوْرَبة، أو تغريب، الثقافة المصرية لم تكتمل لسببين. **الأول**: أن عملية الأوْرَبة هذه انحصرت في الطبقات الاجتماعية العليا، أو الطبقات «الراقية» حسب تعبيره، بينما بقيت الكثرة الغالبة من المصريين محافظة على هويتها التاريخية. **الثاني**: أن عملية أوربة الطبقات «الراقية» اتصفت بالسطحية، فاقتصرت على تنمية

(1) المصدر نفسه، ص 25؛ إنكار الدور الأساسي الذي يلعبه الانتماء الديني في تحديد الهوية الثقافية للشعوب يتنافى ونتائج البحوث التاريخية والاجتماعية لأقطاب الفكر التاريخي والاجتماعي قديماً وحديثاً. أنظر على سبيل المثال أعمال أرنولد توينبي وماكس فيبر.

(2) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.

الأذواق دون العقول. لذلك اكتسب الفرد المصري الذوق والشهية الأوروبية، دون أن يتحصل الإبداع، أو الإنتاجية، أو التطلعات العلمية المميزة لنظيره الأوروبي[1].

لقد شدّد حسين على أن الثقافة الغربية توقفت على سطح الوعي المصري دون أن تتمكن من التغلغل إلى أعماقه لأن الموقف المصري من عملية الأوربة اتصف بالتردد والانتقائية. وأكد أن تطوير المجتمع المصري إلى مستوى يضاهي فيه المجتمع الأوروبي يتطلب من المصريين أن يحذو حذو اليابانيين، فيتبنوا الثقافة الغربية بكل جوانبها[2]. وباختصار، زعم طه حسين أن على الشعب المصري أن يصبح أوروبياً إذا ما أراد أن يضاهي الشعوب الأوروبية حضارياً. ولن يتم له ذلك إلا إذا اعتنق الثقافة الأوروبية بكل جوانبها، «الجيد» منها و«السيء»: «لكن السبيل إلى (الحضارة) ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء. وهي واضحة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[3].

لقد توجهت جهود النخب المثقفة في المجتمعات المسلمة إلى تطبيق نموذج التغريب الذي دعا إليه طه حسين تطبيقاً صارماً منذ استقلال هذه المجتمعات وجلاء جيوش الغرب المستعمر. بيد أن النتيجة التي جنتها هذه المجتمعات لم يكن تطوراً وتقدماً حضارياً حقيقاً، بل تكديس دون تنمية. تكديس لأشياء الحضارة الغربية دون بذل الجهد لتصنيعها محلياً. نعم تبدو الحياة في عواصم الأقطار المسلمة، بكل مظاهرها، على درجة من الحادثة والعصرية تضاهي مثيلاتها في العواصم الغربية. بيد أن مظاهر الحداثة

(1) المصدر نفسه، ص ص 5 ـ 44.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

(3) المصدر نفسه، ص 54.

والعصرية في المجتمعات المسلمة اليوم تخفي وراءها خواءً قاتلاً؛ فما يكاد المرء يبدأ بسبر أغوار الممارسات العصرية في المجتمعات المسلمة حتى يفاجأ بأن النخبة القيادية في هذه المجتمعات - وهي الشريحة الأكثر عَصْرَنَة - قد اكتسبت المذاق والشهية الغربية، لكنها لم تكتسب الميول الإنتاجية والإبداعية المميزة للحضارة الغربية. فالهموم التحديثية للنخبة القيادية في المجتمعات المسلمة تتركز على استهلاك البضائع الحديثة لا إنتاجها، وفي استجلاب أساليب الحياة الغربية، لا في تطوير أساليب الحياة المحلية. حتى عندما يواجه المرء بعض المؤسسات والتقانات الحديثة هنا أو هناك يجدها جدباء قاحلة. فالأنظمة النيابية في معظم البلدان الإسلامية تتشابه مع مثيلاتها الغربية في العنصر الإجرائي المتمثل في عملية الاقتراع، لكنها تفتقد روح المشاركة السياسية الحقيقية. وبالمثل، تنتج المصانع المحلية في بعض البلدان المسلمة منتوجات مشابهة، من حيث المظهر على الأقل، لتلك التي تنتجها المصانع الغربية، لكن التقانات المستخدمة، والأفكار المبتكرة الكامنة وراء هذه التقانات، وافدة من الخارج.

لقد أخفق مشروع التنمية الحداثي في تحقيق أهدافه المعلنة، رغم الجهود الحثيثة التي رفدته. ورغم تعدد أسباب هذا الإخفاق، فإن العامل الحاسم يكمن في إصرار النخبة الحداثية على فرض مشروعها وإقحام الثقافة وأساليب الحياة الغربية في الممارسات المحلية باستخدام الإرغام والقوة. نعم عجزت النخب الحداثية في بلاد المسلمين عن إدراك حقيقة أساسية وهامة، وهي أن محرك التغيير والتجديد يرتكز، في التحليل الأخير، على الجوانب النفسية الثقافية للمجتمع، وهي جوانب لا يمكن التأثير فيها إلا من خلال الحوار الحر الهادف إلى إقناع الجمهور بقيمة صواب الأفكار والممارسات المقترحة، لا من خلال فرض نموذج حضاري نمى وتطور في وسط ثقافي مغاير.

النموذج الطليعي الإسلامي

برز نموذج التنمية الطليعي الإسلامي تحت تأثير التطبيق القهري

للنموذج الحداثي. ويتمثل هذا النموذج أوضح ما يكون في المنظومة الفكرية التي طورها سيد قطب. وتقوم هذه المنظومة على مفاهيم ركنية ثلاثة: (1) المجتمع الجاهلي، و(2) المجتمع الإسلامي، و(3) الطليعة الإسلامية. ففي كتابه الشهير، **معالم في الطريق**، زعم سيد قطب أن المجتمعات المعاصرة يمكن تصنيفها ضمن نوعين من المجتمعات: إسلامية وجاهلية. ويظهر أن سيد قطب كان قد طور مفهوم «الجاهلية» والمجتمع الجاهلي لتحليل طبيعة الحياة في المجتمعات المعاصرة وتعرية مشكلاتها ومثالبها، وعمد إلى توسيع دلالة مصطلح «الجاهلية» من دائرة الاستخدام القرآني، التي تقتصر على وصف الحياة الاجتماعية لعرب ما قبل الإسلام الجاهلين لقيم الوحي ومبادئه، إلى دائرة تشمل المجتمعات المعاصرة برمتها. فالمجتمع الجاهلي هو كل مجتمع أسس على قواعد وتقاليد تم تطويرها من قبل بشر دون اعتبار، أو في منأى عن، التوجيهات الإلهية[1]. لذلك تتأجج الأطماع الذاتية والمصالح الشخصية في المجتمع الجاهلي لتصبح قوة مُدمرة تعصف بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتحولها إلى علاقات تظالم واستغلال بيّن الأفراد أو الطبقات أو الأعراق أو القوميات، كما يوضح سيد قطب: «وهذه الجاهلية خبثت قديماً وخبثت حديثاً.. يختلف خبثها في مظهره وشكله، ولكنه واحد في مغرسه وأصله... إنه هو البشر الجهال المغرضين، الذين لا يملكون التخلص من جهلهم وغرضهم، ومصلحة أفراد منهم أو طبقات أو أمم أو أجناس يغلونها على العدل والحق والخير»[2].

أما المجتمع الإسلامي فيتصف بانسجام وتناغم أحكام الخالق وأحكام المخلوق، واتحاد مقاصد التنزيل العلوي ومقاصد الفعل البشري، ويقوم على وعي الإنسان بمسؤوليته تجاه أخيه الإنسان، نتيجة لوعيه مسؤوليته تجاه خالقه. فالمجتمع الإسلامي، كما يعرف سيد قطب، مجتمع تسود فيه أحكام الشريعة، وتضبط فيه التعليم القرآنية والنبوية سلوك وممارسات الأفراد: «فالأمة المسلمة ليست «أرضاً» كان يعيش فيها الإسلام. وليست «قوماً» كان

---

(1) سيد قطب: معالم في الطريق، (بيروت: دار الشروق، 1982)، ص ص 98 ـ 103.

(2) المصدر نفسه، ص 166.

أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي... إنما «الأمة الإسلامية» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي»[1].

الانتقال من المجتمع الإسلامي إلى المجتمع الجاهلي، كما يراه سيد قطب، ليس ظاهرة طبيعية تأخذ مجراها بمعزل عن الجهد البشري. ولا هي ظاهرة إعجازية تحدث بفعل إلهي مباشر بعيداً عن الوساطة الإنسية. بل هو عملية تغييرية تتطلب جهوداً حثيثة وجهاداً مستمراً. لذا يؤكد سيد قطب بأن التغيير يحتاج إلى مبادرة طليعة ملتزمة بالنموذج الإسلامي، وقادرة على مواجهة المجتمع الجاهلي. هذه المواجهة يجب أن تتم على مستويين: نظرياً، بتفنيد أفكار الجاهلية المحدثة ودعاويها، وتعرية فسادها وتهافتها؛ وعملياً، من خلال حركة على درجة عالية من التنظيم والاستعداد لمواجهة النظام الجاهلي القائم: «ومن أجل أن الجاهلية لا تتمثل في «نظرية» مجردة، ولكن تتمثل في تجمع حركي على هذا النحو، فإن إلغاء هذه الجاهلية، ورد الناس إلى الله مرة أخرى، لا يجوز ـ ولا يجدي شيئاً ـ أن تتمثل في «نظرية» مجردة. فإنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية القائمة فعلاً والمتمثلة في تجمع حركي عضوي، فضلاً على أن تكون متفوقة عليها كما هو مطلوب في حالة محاولة إلغاء وجود قائم بالفعل لإقامة وجود آخر يخالفه مخالفة أساسية في طبيعة منهجه وفي كلياته وجزئياته. بل لا بد لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل في تجمع عضوي حركي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً»[2].

إن المنظومة الفكرية التي أحكمها سيد قطب لتحليل المجتمع المعاصر وتحديد آليات تغييره واستبداله بمجتمع إسلامي تمكنت من احتواء معظم الأفكار والتصورات التي تقدم بها دعاة الحركة الإسلامية الذين سبقوه، وتقديمها في قالب حيوي متكامل. بيد أن حيوية وتكامل المنظومة المتولدة

---

(1) المصدر نفسه، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

في فكر سيد قطب أتيا على حساب التفريط بالتفاصيل والتداخلات المتشعبة المميزة لمشكلات المجتمع المسلم المعاصر. فالإشكالية الحادة والخطيرة التي تواجهنا في المنظومة التي طورها سيد قطب تتمثل في جنوحها إلى تبسيط التحديات المعقدة التي تواجه المسلم المعاصر، واختزالها إلى صراع بين الحق والباطل، أو الإيمان والكفر، أو البر والفجور. وهكذا يتقلص ويتلاشى البعد الثقافي والحضاري للأمة المعاصرة، المتمثل بالقصور الفكري والتخلف الإنتاجي والتنظيمي للشعوب المسلمة. فالأزمة الأخلاقية والإيمانية لا تظهر في فكر سيد قطب على أنها جانب واحد من جوانب التحديات المعقدة التي تحيق بالأمة، بل تبدو وكأنها المشكلة الأوحد. ويبدو حل الأزمة منحصر في عملية «انتقال مباشر» من تجمع عضوي جاهلي إلى تجمع عضوي إسلامي.

وتبدو النزعة التبسيطية لأزمة المجتمعات المسلمة المعاصرة عند سيد قطب واضحة جلية في تعريفه للحضارة، وفي تحديده لمعاييرها وآليات بنائها. فقد أصر على الفصل بين التنمية المادية البنيوية للمجتمع وتقدمه ثقافياً وأخلاقياً، ليعلن أن المجتمع المتحضر هو ذاك الذي يتصف بتفوق إيماني، وإن خلا من المهارات والقدرات التقانية والإمكانيات المادية. فالمجتمع المتطور أخلاقياً، وفق التعريف الجديد، مجتمع حضاري وإن افتقد العلوم والتقنيات الحديثة، في حين لا يعتبر المجتمع المتقدم علمياً وتقانياً وإنتاجياً مجتمعاً حضارياً طالما افتقر إلى القيمة الأخلاقية والالتزام الإيماني.

نعم تمكن سيد قطب بتعريفه الجديد للحضارة من إيجاد حل سريع لأزمة مستعصية، ومن استبعاد عقدة النقص التي تواكب عادة وضعية التخلف. واستطاعت المنظومة التي طورها من إعادة الثقة بالنفس إلى المسلم الملتزم بدينه المعتز بولائه الإسلامي. بيد أن ذلك تم على حساب الدقة والوضوح في تحديد المشكلة، والعمق في فهم أبعادها وذيولها.

وهكذا بدأت الجماعات الإسلامية، بناءً على التصور الجديد للأزمة، بالتركيز على الجهود الدعوية، ومقارعة الحكومات القائمة، والدخول في صراعات دموية معها. ولم تعد الجهود التنموية والتجديدية تتركز على تطوير

النشاطات العلمية والتثقيفية والتنظيمية، أو تنمية القدرات الإنتاجية والتصنيعية والتقانية، بل على تأجيج الصراع السياسي والعسكري، وتفجير الثورات الشعبية.

يتضح مما تقدم أن النموذج الطليعي للتنمية، رغم استقائه معالمه العامة من التصور القرآني للتطور التاريخي، يتجاهل كلياً الرابطة الوثيقة بين البعد الأخلاقي وأبعاد الحياة الاجتماعية الأخرى. لذلك يفاضل النموذج الطليعي، السائد منذ تشكيله في كتابات سيد قطب، بين التطور النفسي والثقافي من جهة، والتطور التنظيمي والإنتاجي من جهة أخرى، ويرى التغيير الاجتماعي من خلال التزايد في عدد الأفراد الذين يُسقطون ولاءهم للتجمع العضوي الجاهلي ويعلنون انتماءهم للتجمع العضوي الإسلامي.

لا ريب أن السمة التبسيطية للنموذج الطليعي نتيجة طبيعية لغياب تصور واضح وعميق لتأثير البنية الاجتماعية في عملية تأسيس المبادئ الأخلاقية. فقد فشل دعاة النموذج من ملاحظة الاختلافات البنيوية بين المجتمع الذي شهد التأسيس الأول للمثل الإسلامية والمجتمع المعاصر، وعمدوا بالتالي إلى إسقاط نتائج التجربة الإسلامية الأولى بحذافيرها على الواقع المعاصر، دون فقه عميق وتحديد دقيق للثابت والمتغير في الحياة الاجتماعية.

جدلية الإصلاح الثقافي والتنمية البنيوية

تبين لنا في المبحث السابق أن العلاقة بين الجانب النظري (المثالي) والجانب العملي (الفعلي) من الحياة الاجتماعية تجعل قدرة المبادئ والقيم الإسلامية على تشكيل الممارسات الفعلية متوقفة على عاملين. الأول: توفر الوسائل العملية لتنزيل المبادئ والقيم على أرض الواقع، وتطوير البنيات الاجتماعية الضرورية لتحويل المبدأ والفكرة إلى عمل مؤسس. والثاني: تفسير النصوص المنزلة وترتيبها وفق منظومة من التصورات والقيم المطردة والمتسقة.

إذا صح تحليلنا المتقدم فإن من الخطأ حصر أسباب الانهيار الحضاري في الفساد الأخلاقي، بل يجب أيضاً اعتبار التشوه في الرؤى الأصلية التي

قادت في البداية إلى التقدم الاجتماعي والعمراني ضمن هذه الأسباب؛ كما يجب إدخال قدرة القيادة الفكرية والسياسية على ترجمة الأفكار والمبادئ إلى نماذج عملية ومؤسسات فعالة. لذلك يلزم الأخذ بعين الاعتبار، عند تطوير مشروع تنمية فعال، العلاقة الحميمة بين ثلاثة جوانب من الحياة الاجتماعية: النفسي والثقافي والإنتاجي. بمعنى أن حركة التنمية تتوقف على توفر مجموعة من الشروط الثقافية والاجتماعية.

ثقافياً، يجب توفر شروط ثلاثة لكي يتأتى توجيه الطاقة الاجتماعية نحو تطوير المحيط الاجتماعي والمادي: (1) قيام احترام متبادل بين أفراد المجتمع، متمثل بموقف الأفراد المتسامح تجاه الاختلافات في التفسيرات النظرية والأولويات العملية؛ (2) توجه سلوك أفراد المجتمع نحو الإنتاج، بنوعية الفكري والمادي؛ و(3) قدرة الأفراد على تأجيل، وكبح جماح، الرغبة في الاستمتاع الفوري بالوفرة المادية بحيث يتم إعادة استثمار جزء من الثروة الناتجة لتسريع عملية التنمية، وتحسين مهارات وإمكانيات الإنتاج؛ و(4) الاعتقاد الراسخ بالقيمة الإيجابية للقدرات الإبداعية والخلاقة.

اجتماعياً، لا بد من توفر عدد من الشروط الثقافية الاجتماعية لكي تتاح الفرصة للقدرات النفسية لتأخذ مداها، وفي مقدمتها: (1) وجود نظام سياسي يسمح بالمشاركة السياسية والنقد البناء، ويوفر آليات للتصحيح الذاتي؛ و(2) تطوير منظومة قانونية فعالة وعادلة، تكتسب احترام الأفراد، و(3) ظهور حركة فكرية وعلمية ناشطة.

إن العلاقة الحميمة بين الجانب النظري والعملي من الحياة الاجتماعية، التي أشرنا إليها آنفاً، تقضي بعدم إمكان تنمية الجانب العملي (التنظيمي والاقتصادي. . .) بمعزل عن تنمية الجانب النظري (الأخلاقي والفكري. . .) ومن هنا يمكن إرجاع النمو البطيء للبلدان المسلمة، جزئياً على الأقل، إلى فشل القيادات الفكرية والسياسية في إدراك الطبيعة الجدلية للعلاقة بين الإصلاح الثقافي والتنمية البنيوية الاجتماعية. لذلك يمكن للدراسة المقارنة للاستراتيجية المتبناة من قبل الاتجاهين الرئيسيين في المجتمعات المسلمة، الحداثي والطليعي، أن تظهر أنه رغم تعارض هذين الاتجاهين من حيث

تصورهما لطبيعة المشكلات والحلول اللازمة لتجاوزها، فإنهما يتشابهان في موقفهما المتطرف، نظراً لتركيزهما على جانب واحد من عملية التنمية وإهمال الجانب الآخر. إذ يشدد الحداثيون، كما رأينا، على البعد العملي الإنتاجي والاجتماعي التنظيمي، بينما يحصر الطليعيون جهودهم في البعد الأخلاقي القانوني للمجتمع.

المثقف الأصيل ومهمة التجديد

تعيدنا إشكالية المحاكاة والتقليد الكامنة وراء الازدواجية الثقافية من ناحية، ووعينا بالعلاقة التضايفية بين الإصلاح الثقافي والتنمية الاجتماعية من ناحية أخرى، إلى مسألة كنا قد أشرنا إليها في القسم الأول من هذا البحث، وبالتحديد مسألة غياب الرؤية الأصيلة في التعامل مع مشكلات الأمة، وفي مقدمتها مشكلتها الكبرى، مشكلة النهضة. وتواجهنا في هذا الصدد جملة من الأسئلة: كيف يمكن للمثقف تجاوز قصور المحاكاة والتقليد؟ متى، وضمن أي ظروف، يمكن للمثقف العربي العودة للتفكير داخل زمانه الثقافة بدلاً من العيش في غربته الزمنية؟ كيف يمكن للمثقف أن يقف من مشكلاته موقفاً أصيلاً ويقدم لها حلولاً عملية مناسبة؟

لعل المدخل للإجابة عن الأسئلة السابقة تحديد معنى الأصالة الثقافية وتمييز خصائص الوعي الأصيل. الأصالة، بدءًا، تعني التزام الثقافة بأصول تشكيل بنيتها الداخلية الهيكلية التي يلتف حولها ويرتكز إليها الجسم الثقافي العام. وتتعين هذه الأصول بجملة من المفاهيم المحورية والقيم الأساسية التي تميز ثقافة ما عن غيرها من الثقافات. أما أصالة الوعي فنعني أن الإنسان عامة والمثقف على وجه الخصوص ينطلق في فهمه وتحليله للأشياء من رؤية تعبر عن ذاته وهويته وتجربته العملية، بدلاً من تبني أطروحات لا ترتبط بهويته وتجربته. والأصالة بهذا المعنى تناقض الاغتراب الثقافي والاستلاب الفكري. الأصالة في سياق الثقافة العربية تعني البحث عن أصول هذه الثقافة التي أعطتها توجهها وبنيتها المتميزين، واعتماد تلك الأصول لتحديد مواضع القصور والانحراف في السلوك الثقافي. إن طرح الأصالة الثقافية في سياقها العربي

سيقودنا حتماً إلى تلمس القيم الكلية التي دفعت العربي من صحرائه النائية في مسار خارجي نحو شعوب وأقاليم مغايرة، حاملاً إليهم رسالة توحيد جمعتهم في مجتمع مدني عالمي، ووحدتهم على اختلاف عروقهم ومللهم ونحلهم في ميثاق أخلاقي يؤكد كرامة الإنسان وحريته وفاعليته في المجتمع والتاريخ.

بعبارة مكافئة نقول إنّ الأصالة العربية تعني ضرورة الانطلاق من قيم الإسلام الكلية وتصوراته الإنسانية وتوجهاته العالمية، في جهد لإصلاح أحوال المجتمع العربي وتنمية قدراته الإبداعية وإعادة ترتيب بيته السياسي، يستوي في ذلك المسلم وغير المسلم. فالمعاني الكلية الثاوية في رسالة الإسلام ـ وريثة الرسالات السماوية السابقة، ورائدة التيارات الإنسانية والتحررية اللاحقة ـ لا تتطلب التزاماً عقدياً لاعتمادها في عملية تنظيم المجتمع الإنساني وتوجيهه. نعم تحتاج عملية الإصلاح الثقافي بروز نخبة مثقفة ملتزمة التزاماً إيمانياً وثيقاً بقيم الإسلام ومستلهمة لروحه. ذلك أن قدرة النخبة المثقفة الرائدة لعملية الإصلاح على الثبات في جهدها وجهادها أمام الصعوبات والتحديات، والاحتفاظ بأمل لا يتزعزع في إمكان وصولها إلى غاياتها، تتوقف على قناعاتها الثابتة والراسخة والتزامها الديني العميق.

بيد أن أصالة المثقف لا تقف عند التزامه بالأصول الإسلامية للوعي الحضاري التاريخي للشعوب المسلمة، بدءًا بالشعوب العربية، بل تنبع أيضاً من ارتباط الوعي بالتجربة التاريخية للذات أي بوعي المثقف للسياق التاريخي والجغرافي الذي يعيشه. إن على المثقف أن يعي حدوده الزمانية والمكانية، وعليه أن ينطلق في تحليله لمشكلات مجتمعه وجيله من الظرف التاريخي الذي يعيشه هو وتعيشه أمته. فالمثقف الذي يعتمد حلولاً جاهزة يسترجعها من فترة تاريخية سابقة أو يستعيرها من تجربة مجتمع مغاير، مثقف لم يرتق بعد إلى مستوى الأصالة الفكرية والثقافية، لذلك فإنه عاجز عن الإسهام في نهوض جماعته وأمته.

الأصالة الثقافية تتطلب إذن استحضار العناصر الكلية في التراث الثقافي، والمثقف الأصيل قادر من خلال استحضار تلك الكليات على تجاوز خصوصيات ثقافته وإعادة تشكيلها وفق الكليات الإسلامية، وبالتالي تجديدها

دون إضاعة هويتها أو إنكار تاريخها وتراثها المميز لها. وبالتالي فإن الأصالة والتجديد ليسا مفهومين متقابلين كما يظن البعض، بل هما مفهومان متكاملان. فلا تجديد حقيقي دون أصالة تربط الحاضر بالماضي وتبني المستقبل على إنجازات السلف.

إن المهمة الأساسية التي تواجه المثقف وهو يسعى إلى النهوض بأمته تتحدد بتمييز العام من الخاص، والكلي من الجزئي، في تراثه، وإعادة بناء المستقبل على أساس الكليات المعيارية التي تنبع من الإطار التصوري الإسلامي الذي شكل الأصول الثقافية للمجتمع العربي. وإنّ تعثر جهود الإصلاح والتنمية في العالمين العربي والإسلامي ناجمة عن إصرار شريحة كبيرة من المثقفين، إسلاميين وحداثيين، على استعارة نماذج ناجزة من ماضٍ إسلامي أو حاضر غربي.

ولقد أدى الخلط بين الأصالة والتقليد لدى مفكرين مرموقين إلى ارتكاب أخطاء شنيعة في تشخيص أزمة الأمة واقتراح الحلول لها. لذلك نجد مفكراً عربياً مؤثراً، كرس قدراته الفكرية لدراسة التراث الإسلامي بغية تخليصه من مواطن الضعف، يساوي بين «التقليدي» و«الأصيل» في سياق تحليله للازدواج الثقافي في المجتمعات النامية، فيقول: «أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني من ازدواجية صحيحية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» ـ ولا مشاحة في الأسماء فالمسمى واحد ـ هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة، نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا»[1].

(1) الجابري: إشكالية. ص 12.

وهكذا ينتهي الجابري إلى ما انتهى إليه طه حسين قبل عقود خمسة: «أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك اعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية... إلخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافئ، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والإيديولوجية»[1].

نعم يمتلك المثقف العربي المسلم الخيار اليوم في تطوير نموذج اجتماعي حضاري، ينطلق من قيم الإسلام الكلية، ويعيد بناء مستقبل حضاري بتنزيل تلك القيم على الواقع الاجتماعي المستجد، مستفيداً من تجارب وخبرات الحضارة الغربية الحديثة. لقد أصبحت الحضارة الغربية اليوم عاجزة عن إعادة توليد الأشكال الثقافية التي أدت إلى نهوضها. لذلك فإن المجتمع المدني العالمي الذي ينطوي على سر هيمنة الحضارة الغربية مهدد بالسقوط بعدما تمكنت جهود العلمنة الطويلة من زعزعة أساسه الديني، ما لم يتقدم المثقف المسلم بأطروحات ورؤى جديدة تعيد ربط الفعل الحضاري بأساسه الأخلاقي، والتجربة الإنسانية بأساسها المعياري.

(1) المصدر نفسه، ص 13.

الإصلاح الثقافي بين التوجه العالمي والنزوع العقدي

إن نظرة تحليلية مدققة في التراث الإسلامي تظهر لنا مستويات مختلفة من التفاعل بين الرسالة الإسلامية والواقع التاريخي للشعوب والثقافات التي تفاعلت مع هذه الرسالة. ويهمنا في هذا السياق تمييز مستويين من التفاعل بين رسالة الإسلام والواقع الإنساني: التوجه الحضاري العالمي والتوجه العقدي. فمن ناحية نجد أن الرسالة الإسلامية تجلت تاريخياً في خطاب حضاري حاول استيعاب الإنجازات العلمية والفنية والأدبية للشعوب والحضارات السابقة، ومن ثم صياغتها وفق التصور والمبدأ الإسلاميين. ولقد تجلى التوجه الحضاري المذكور في التيار الإسلامي العريض الذي استطاع أن يستوعب الطاقات الإنسانية الإبداعية المختلفة للشعوب والثقافات والمذاهب، بل والديانات التي انصهرت في بوتق المد الحضاري التاريخي للإسلام[1].

كما يستطيع الباحث، من ناحية أخرى، تمييز التجلي العقدي لرسالة الإسلام في الحركات الاجتماعية التي سعت لتحصين الوجود الإسلامي والثقافة المنبثقة عنه ضد التيارات الثقافية المحلية التي حاولت استبدال قيم الإسلام وتصوراته بأخرى نابعة من التراث الجاهلي السابق على الإسلام (الشعوبية). ويلاحظ المحلل للخطاب العقدي تركيزه على التضامن الديني واجتهاده في تطوير رؤية عقدية لتمييز الذات الإسلامية عن الذات الدخيلة.

إن الفرق الأساسي بين التوجهين الحضاري والعقدي يتحدد في تركيز الأول على الطبيعة العالمية للرسالة وتأكيده على ضرورة توسيع الأطر الاجتماعية والسياسية لاستيعاب مستويات مختلفة من التفاعل بين المبادئ الكلية والظرف الإنساني الجزئي. بينما يركز التوجه العقدي على أهمية التقارب والتماثل في الرؤية والسلوك، ويشدد على أولوية الوحدة العقدية والسلوكية.

ورغم وجود توتر مستمر بين التوجهين عبر التاريخ الإسلامي، استمر

(1) ناقشنا موضوع هذا المبحث، والمبحث التالي بتوسع في مقالتنا «العولمة ومستقبل المشروع الحضاري الإسلامي»، **الكلمة**، العدد 28 (صيف 2000)، ص ص 37 ـ 45.

التعايش بينهما ولم تتحول العلاقة إلى صراع يهدف إلى الرفض الكلي والاستبعاد الكامل إلا في فترات قليلة. وترافقت فترات الصراع الوجودي بين الاثنين وفترات فقدان الثقة والتشرذم، كما حدث في أواخر الخلافة العباسية أو أواخر الحكم الإسلامي للأندلس.

وباعتماد الإطار التحليلي السابق يمكن القول أن الفكر الإسلامي يمر اليوم بمرحلة تاريخية تتصف باشتداد النزوع العقدي على حساب التوجه العالمي للرسالة. إن نظرة مدققة في حالة الفكر الإسلامي تظهر لنا أن التيار الإصلاحي الذي قاده رواد الإصلاح الإسلامي بدءًا بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومروراً بمحمد إقبال ومالك بن نبي لم يتحول حتى الآن إلى تيار ثقافي عريض. كما يبدو جلياً أن النزوع العقدي الذي يصر على تقديم الإسلام على أنه مجموعة من العقائد الناجزة في خطاب القيادات الإسلامية الشعبية يمثل القطاع الواسع من حركة الوعي الإسلامي اليوم. في حين نجد أن التوجه العالمي يقوده ثلة من المفكرين والمثقفين الذين تبنوا مقولات الحداثة الغربية وأشكالها المجتمعية على أنها النموذج العصري البديل للأشكال الثقافية التقليدية في المجتمعات المسلمة.

المشروع الحضاري الإسلامي

نقصد بالمشروع الحضاري الجهود الفكرية والبحثية والتوجيهية والتنظيمية الهادفة إلى تطوير الحياة الاجتماعية من خلال تطوير الرؤية الكلية والنماذج السلوكية والتنظيمية المنبثقة عنها. يبدو واضحاً من التعريف أن المشروع الحضاري ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للمثقف إنجازه ضمن كتاب أو سلسلة من الأبحاث، بل هو عمل شاق متشعب ومديد يتطلب حركة ثقافية واسعة. السؤال الذي يعرض نفسه عند الحديث عن مشروع حضاري يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكن لأي فرد، أو مجموعة من الأفراد، تطوير مشروع حضاري؟ وإذا افترضنا أن تطوير مشروع حضاري ممكن، ما الذي يضمن لمثل هذا العمل المتشعب والمعقد سبل النجاح؟

يرمي المشروع الحضاري إلى تطوير الحياة الإنسانية وفق رؤية محددة

لمعنى الإنسان وغاية الاجتماع والعمران. وهو لذلك ليس تمريناً فكرياً يؤديه المفكر ولا ترفاً تنظيرياً، بل استجابة لمشكلات المجتمع وتفاعلاً مع هموم الإنسان. ولأن الجهد الفكري المرتبط بما أسميناه «المشروع الحضاري» يرتبط بهمّ المجتمع وإشكالياته الثقافية والفكرية، فإن تضافر الجهود لتطوير أي مشروع حضاري يعود بالدرجة إلى الهم المشترك والرغبة في تجاوز أزمات المجتمع والخروج من حالة الفوضى والاضطراب التي تعتري الحياة الإنسانية.

ورغم أن الشعور بالفوضى والاضطراب، وتتابع الأزمات، شرط ضروري لقيام مشروع حضاري فإن تحول الهم المشترك إلى عمل فكري وجهد ثقافي خلاق يفترض وجود إطار قيمي معياري يتفاعل مع ضمير ووعي شريحة واسعة من المثقفين. إن نظرة متأملة في الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهما البشرية، الإسلامية والغربية، تظهر لنا أن الحركة الثقافية والفكرية التي أثمرت حضارة متميزة كانت لاحقة على تفتح الوعي الديني الذي زود الأفراد بمنظومة محددة وواضحة من المعايير. لذا تركزت الجهود العلمية على تحويل القناعات والقيم الذي ولدها الوعي إلى نماذج تأسيسية تسمح بنقل القيم والأفكار من دائرة الإيمان والالتزام الأخلاقي إلى دائرة الممارسة الاجتماعية الحضارية.

إن الجهد الفكري الهائل الذي بذله علماء مسلمون في القرون الخمسة الأولى لاستيعاب الإنجاز الحضاري الإنساني للأمم السابقة وتحويله إلى أنماط من التفكير والتنظيم تتناسب والرؤية الإسلامية، ينضوي على نموذج مشروع حضاري كبير. كذلك نجد جهداً مماثلاً في أعمال مفكري حركة الأنوار الغربية التي وضعت القواعد النظرية والثقافية والتنظيمية للحداثة الغربية.

واضح إذن أن المشروع الحضاري ليس مذهباً فكرياً أو سياسياً محدداً، لكنه حركة ثقافية يربطها إطار عريض يسمح بقيام اجتهادات، بل ويسمح بقيام مدارس فكرية ومذهبيات سياسية واقتصادية متعددة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشروع الحضاري تطور عفوي، بل يحتاج في تقديري إلى عمل ريادي

يعكف عليه شريحة من العلماء والمثقفين لتحديد معالمه وإعطائه الزخم للتحرك واكتساب المؤيدين والأنصار.

ترتبط إمكانية نجاح أي جهد فكري يرتقي إلى مستوى المشروع الحضاري بقدرة المفكر والنخبة الفكرية على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته. إن الحفاظ على الرابطة بين الجهد الفكري والمشكلات الاجتماعية لا يعني بطبيعة الحال أن يصبح المفكر ناشطاً مستغرقاً كلياً في الهموم الحياتية اليومية. وهذا يتطلب من المفكر والباحث الذي نذر نفسه لتطوير فكر الأمة وتحديد نماذج العلاقات والمؤسسات المناسبة الاحتفاظ بقدر من التوازن بين البحث الهادئ العميق من جهة وتجنب التحليق في فراغ فكري بعيداً عن هموم الناس من جهة أخرى.

مهمة المثقف بين سياسة التغيير والتغيير السياسي

رسالة المثقف تتحدد، كما رأينا في الفقرات السابقة، بتطوير رؤية حضارية عالمية ترتقي بالسلوك الجماعي للأمة إلى مستوى قيم الاجتهاد والجهاد والعدل والإخلاص في الفكر والعمل والمحبة والتسامح والتفاني والإيثار والتضحية، وغيرها من القيم التي أسسها الوحي الكريم والتزمها خيار الأمة وقادتها، فارتفعت بهم إلى مستوى الفعل الحضاري الإسلامي.

تطوير الرؤية الحضارية العالمية عمل فكري يؤديه المثقف بوصفه مفكراً ومنظراً. لكن الفكر لا يتحول تلقائياً إلى ثقافة فاعلة موجهة في المجتمع، بل يحتاج إلى أن يتحول إلى قناعات شعبية تتبناه قوى اجتماعية وسياسية تسعى لتحقيقه على أرض الواقع. وهذا يقتضي أن تتحول الرؤية الحضارية العالمية إلى ثقافة شعبية تتبناها الأمة، ويحتاج إلى جهد يؤديه المثقف بوصفه فاعلاً سياسياً.

ونحن إذ ندعو المثقف ليكون فاعلاً سياسياً، وندعو الحركة الفكرية للنزول إلى حياة الناس اليومية وتحولها إلى حركة ثقافية شعبية لا نقصد بطبيعة الحال أن يتحول المثقف إلى العمل السياسي الحزبي، أو الانتصار إلى حركة سياسية في مواجهة حركة سياسية مضادة بغية امتلاك السلطة السياسية

والتصارع عليها، كلا. لقد اكتوت أجيال من المثقفين وهم يسعون إلى دعم حزب سياسي ضد حزب آخر، أو تحقيق تغيير سياسي يؤدي إلى استبدال نخبة سياسية مكان أخرى. وغالباً ما أدى هذا التغيير إلى تداول السلطة بين أفراد يرون في العمل السياسي شرفاً فردياً وإنجازاً شخصياً ومأثرة خاصة.

إن الفعل السياسي الذي نهيب بالمثقف للقيام به لا يتعلق بالتغيير السياسي بمعناه الضيق الذي ذكرناه آنفاً، بل بسياسة التغيير باعتبارها عملاً طويل المدى ـ أي مشروعاً ـ يهدف إلى تقوية أداء أفراد المجتمع وتطوير المؤسسات المجتمعية التي تشكل الأجهزة الحيوية للجسد الاجتماعي، وتمكنه من القيام بوظائفه الاجتماعية المختلفة من تعليم وتوعية وابتكار وعدل وتحاور وتعاون وتكافل وإنتاج ودفاع وأمن، وغيرها من الوظائف الاجتماعية الحيوية. والقيام بهذه المهام يتطلب تحرير إرادة الفرد وإعطاءه الفرصة للمبادرة وزرع الشعور بالمسؤولية الاجتماعية في وجدانه.

لقد أدى بروز الدولة القطرية الحديثة في العالم العربي والإسلامي إلى استئثارها بكافة الوظائف الاجتماعية وبالتالي إضعاف مؤسسات المجتمع المدني. ورغم أن قدرة الدولة العربية الحديثة على السيطرة الكاملة على المجتمع نجمت أصلاً عن ضعف المؤسسات الأهلية وعجزها عن التعامل مع التحديات التي واجهت المجتمع العربي المعاصر. بيد أن تغييب المجتمع المدني ومؤسساته أدى إلى إضعاف المجتمع العربي، والقضاء على المبادرة الفردية، وتحويل كل الوظائف الاجتماعية إلى أجهزة ديوانية (بروقراطية) بطيئة الحركة، عديمة المبادرة، مركزية القرار.

إذن فمهمة المثقف الأساسية اليوم إحداث نقلة ثقافية تعيد للإنسان العربي والمسلم وعيه الحضاري ومسؤوليته الاجتماعية وتدفعه إلى مد يده للتعاون مع أفراد مجتمعه بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية، واحترام الرأي الآخر، والمبادرة لتأسيس المؤسسات والجمعيات الأهلية للمساهمة في حل المشكلات الاجتماعية. وهذا يتطلب أن يتحول المثقف من السعي ليكون رجل دولة إلى السعي ليصبح رجل أمة.

لقد ارتبط المثقف في المجتمع الحديث منذ البداية بالدولة الحديثة.

ووجد المثقف في الدولة الحديثة وسيطاً مهماً لتحقيق مشاريعه التغييرية، مستفيداً من قدراتها القمعية الهائلة لفرض تصوراته وأفكاره على المجتمع العربي التقليدي من خلال مؤسسات الدولة التعليمية والتنظيمية. ورغم أن هذا الجهد أدى إلى إحداث تغييرات سريعة في قطاعات واسعة من المجتمع، إلا أنه أدى كذلك إلى ترسيخ المركزية وقتل روح المبادرة والمسؤولية الاجتماعية في الثقافة الشعبية وتدمير التوازنات الاجتماعية داخل المجتمع السياسي، وبالتالي إلغاء آليات التصحيح الذاتي للأخطاء والتجاوزات الاجتماعية والسياسية.

إنه من الصعوبة بمكان تقديم تصورات وحلول للتعامل مع المشكلات التي تواجه المجتمع العربي الحديث تخالف التصورات والحلول الرسمية في غياب منابر عامة للحوار الشعبي، وفي غياب مؤسسات بحثية مستقلة عن مؤسسات الدولة المركزية. وبالمثل يصعب اليوم محاربة الفساد الإداري في غياب منظمات أهلية تعمل على توعية أبناء المجتمع إلى مخاطر الفساد وفي غياب صحافة حرة وقضاء مستقل. وإن تطوير البنى المجتمعية المذكورة ليس مسألة إدارية تنظيمية، بل يتوقف في المقام الأول على تطور الوعي الثقافي للإنسان العربي. وهو لذلك عمل ثقافي تثقيفي يقع على عاتق المثقف. ولن يستطيع المثقف القيام بمهمته طالما بقي معزولاً عن المجتمع المدني، وطالما استمر يربط مصيره بمصير الدولة القطرية، مصدر سلطته ودخله المعيشي ومحط همه وخياله.

إن دعوتنا المثقف إلى التحول إلى رجل أمة يجب أن لا يفهم على أنه دعوة إلى التخلي عن الدولة ورفضها، كلا. فالدولة والمجتمع المدني ليسا كيانين منفصلين متناقضين، بل هما كيانان متكاملان ومتعاضدان، يشد أحدهما أزر الآخر، ويحول كل منهما دون الغياب الكامل للآخر أو هيمنته الكلية. ذلك أن تقوية المجتمع المدني في حقيقته تقوية للدولة، فقوة الدولة كما نعلم من قوة أفرادها ومؤسساتها الرسمية والأهلية على السواء. الدعوة إلى بروز المثقف رجل الأمة هو في حقيقته دعوة إلى ترشيد العمل السياسي وإعطائه بعداً حضارياً، وإخراجه من دوامة الصراع السلطوي. وهي دعوة

كذلك إلى أن يستلهم المثقف العربي والإسلامي الحديث، رسالة المثقف الإسلامي عبر تاريخ الحضارة الإسلامية الطويل، المتمثل بإعادة توليد مجتمع المدينة ذي النزعة الإنسانية والتوجه العالمي؛ مجتمعاً ينضوي على التزام ديني عميق بمبادئ الإسلام السامية، ورغبة صادقة في توظيف هذه المبادئ في تطوير الحياة الإنسانية الحضارية بكل أشكالها، ورفض التقوقع العقدي على الذات والاستكبار القومي على الآخر، وسعي إلى ترسيخ الحق ونبذ الباطل وتكريس ما ينفع الناس.

﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ (سورة الرعد، الآية 17).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلسفة الحوار أو فنّ العيش معًا

علي حرب

هذه المساهمة هي شهادة بقدر ما هي قراءة تنطلق مما ينخرط فيه أحدنا أو يهتم به في بيئته المجتمعية أو على ساحته الفكرية.

ولا جدال أن الحوار هو من القضايا الرئيسية التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر، وذلك على صُعُد عدة:

أولاً على صعيد ثقافي إناسي كما في الحوار بين الحضارات أو بين الشرق والغرب أو بين الشمال والجنوب. ثم على صعيد ديني عقائدي كما في الحوار بين الإسلام والمسيحية أو بين السنة والشيعة أو بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية أو بين أهل اللاهوت وأنصار العلمانية. ثم على صعيد سياسي مدني كما في المناقشات الديموقراطية بين الكتل البرلمانية أو الأحزاب السياسية أو الهيئات النقابية والمنتديات الثقافية. وأخيراً على صعيد وجودي، ذلك أن الإنسان بوصفه ناطقاً، إنما يمارس علاقته بوجوده كفعل تواصلي عبر المحادثة مع الآخر. بهذا المعنى يشكل الحوار بُعداً من أبعاد الكينونة، خاصة إذا كان تعارفاً أو تداولاً معرفياً حول معاني الكينونة والهوية والإنسان والحوار.

أعود بعد هذه الإضاءة الخاطفة إلى الواقع المعاش في لبنان. واللبنانيون يهتمون أو ينشغلون بالحوار، وأعني بشكل خاص الحوار بين المسيحية والإسلام. وسؤال الحوار يتجدَّد، بين الفترة والأخرى، خاصة عندما تتأزم العلاقات بين الطوائف أو عندما تُصاب الوحدة الوطنية بنكسة نتيجة لصراع داخلي أو لحدث خارجي.

وبالطبع لا يهتمّ كل الناس بمثل هذا الحوار، وإنما ينشغل به المثقفون من دعاة بناء المجتمع المدني والدولة العلمانية، كما ينشغل به بنوع خاص رجالات الدين من علماء اللاهوت والفقه أو من رؤساء الطوائف والمذاهب، أي الذين ينتجون أساساً الاختلاف، بوصفهم حرّاس الهويات الثقافية أو حماة الخصوصيات الطائفية والمذهبية.

وتلك هي أزمة الحوار بين المسيحية والإسلام في لبنان، أي كون بعض دعاة الحوار هم الذين ينتجون الفرقة ويكرّسون الانقسام بعلم أو بغير علم. وهذه الأزمة تحمل الواحد على إعادة النظر في مفهوم الحوار بقدر ما تحمله على إعادة صياغة ثنائية الذات والغير بصورة عامة. فالحوار بين الإسلام والمسيحية ليس هو القضية الأساسية، بقدر ما هو تجسيد لمشكلة أكثر أهمية وخطورة، هي مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر، وذلك بصرف النظر عن الاختلاف في الأصول والمرجعيات أو في الأسماء والهويات.

هذه هي المشكلة في أساسها: كيف يمكن للمرء أن يدير اختلافه عن سواه، وأن يمارس هويته بصورة عقلانية تواصلية. وهذه المشكلة هي مشكلة كل اجتماع، صغُر أم كبر، قديماً كان أم حديثاً، يعتنق أهله الإسلام أم المسيحية، اليهودية أم البوذية، التاوية أم الماركسية.

على هذا المستوى من النظر هناك مشكلة بين المسلم والمسلم أو بين المسيحي والمسيحي أو بين اللبناني واللبناني أو بين العربي والعربي، تماماً كما أن هناك مشكلة بين المسلم والمسيحي أو بين العربي والكردي أو بين الشرقي والغربي. إنها في المنظور الوجودي مشكلة العلاقة بين النظراء: كيف يسع الواحد أن يقبل الآخر بوصفه شبيهاً له ومختلفاً عنه، ذا حق في الاختلاف ومساوياً له في الحقوق[1]؟

---

(1) في صياغتي للمشكلة على هذا النحو، أعيد صياغة مفهوم سيلفي ميزور (Mesure) وألان رينو (Renault) لليبرالية بوجهها المزدوج، أي بوصفها علاقة اختلاف ومساواة. راجع كتابهما المشترك: الأنا الأخرى، Alter Ego، منشورات أوبييه، باريس 1999، الخلاصة.

وأنا عندما أعود إلى تجربتي لكي أتأمل صلتي بالآخر، على الصعيد الفكري، لا أجد أن مشكلتي هي مثلاً مع المطران جورج خضر، اللاهوتي المسيحي الذي يسعني محاورته ومناقشته بصورة عقلانية هادئة، بقدر ما هي مع والدي الذي يعتبر أن كل ما أفعله لا قيمة له ما دمت لا أقيم الصلاة. وبالطبع فالمشكلة تصبح معقدة بل تدخل في دائرة الخطر مع شيخٍ مسلمٍ، يغلق باب الحوار، باتهام الذين يخالفونه الرأي بالكفر والإلحاد.

وكذلك الأمر على الصعيد العقائدي: لا أجد مشكلتي مع المسيحية[1]. ذلك أنني عندما أفكك مكونات عقيدتي الإسلامية كما انتهت علاقتي بها، أجدها تنطوي أو تنفتح على سائر العقائد. وعلى المسيحية لأن الحق يتجلى في الخلق، وعلى اليهودية من خلال الممارسات الاصطفائية، وعلى البوذية من خلال مبدأ الفناء والذوبان في الله أو في الأئمة والزعماء، وعلى الزندقة من خلال الصراع المرير بين الناس على المكاسب والمناصب بمن فيهم رؤساء الديانات. وكم أعجبني ذلك التاجر اللبناني الذي رمى، مراعاةً لزنجي كان يعمل في خدمته، دولاراً في نهر يقدسه الأفارقة. وكان تعليقي على موقف اللبناني أن قلت له: لا تظن أن عقيدة تقديس النهر لدى البدائيين غريبة كل الغرابة، بل هي تتصل بعقائدنا وفلسفاتنا بعض الاتصال؛ فقد قال الفيلسوف اليوناني طاليس بأن الماء هو أصل العالم. وفي القرآن وردت الآية: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾.

طبعاً لا أريد اختزال المشكلة وسلخها عن أرضها. فأنا لي انتماءاتي الطائفية والدينية كما لي انتماءاتي الأخرى، العائلية والقومية أو المهنية والطبقية.. وفي بلد كلبنان كان من الممكن لاسمي أن يكون، إبان الحرب، سبباً لخطفي وهلاكي. هذا فضلاً عن أن الكثيرين من أبناء بلدي يعاملونني

(1) أشير بصدد مفهومي العلائقي، التعددي والتركيبي، للهوية إلى كتابي، خطاب الهوية، دار الكنوز الأدبية، 1996. وفي هذا الكتاب الذي هو عبارة عن «سيرة فكرية»، أزوي علاقتي بهويتي بلغة التنوع والمغايرة أو النسبة والإضافة أو التحول والصيرورة، بقدر ما أرى إليها بعين الانفتاح على تفاعل العناصر والمكونات أو تراكب الأطوار والأزمنة أو تعدد الأصوات والوجوه.

بصفتي الطائفية أو المذهبية، من حيث فُرصي وحظوظي أو حقوقي، على الرغم من إرادتي عدم الاصطفاف في معسكر طائفتي. ولا أنسى أيضاً الصراعات الدائرة في موطني لبنان بين الطوائف على المكاسب والمناصب من الثروة والمعرفة والسلطة، في ما وراء الاختلافات الدينية والثقافية.

ومع ذلك لا أريد تبسيط الأمور من وجهها الآخر. فليست المشكلة في لبنان هي مجرد خلاف بين مسيحي ومسلم، ولا هي مشكلة تعدد ثقافي أو لغوي كما طرحها الأب سليم عبو[1].

هناك مشكلة داخل كل ديانة بين طوائفها وأحزابها المتنازعة على السلطة والنفوذ والثروة، عبر الصراع على القيم والأفكار، كما شهدت على ذلك الحرب اللبنانية التي كانت نموذجاً لحروب الأعداء وللأشقاء على السواء. وهذا أيضاً ما تشهد عليه التجارب المريرة في العالم العربي، حيث العلاقات بين الأشقاء أنتجت الفرقة، وحيث الشعارات الوحدوية ترجمت إلى اختلافات وحشية ونزاعات دموية بين الدول والمجتمعات.

من دون ذلك لا نفهم النزاعات الدموية التي جرت داخل الطائفة المسيحية بين الكتائب والأحرار، أو بين الكتائب والقوات أو بين أجنحة الكتائب نفسها. ولا نفهم الصراع والاقتتال الذي حصل بين حركة أمل وحزب الله على الساحة الشيعية، كما لا نفهم كيف يقتل واحد من السلفيين المتشددين شيخاً من الأحباش[2]، هو أخ له في الدين والمذهب، لخلاف في الرأي والموقف على الساحة السنّية.

من هنا فالمشكلة تكمن في الداخل كما في الخارج. ولا عجب. فكل اجتماع هو حقل للتوتر والنزاع بقدر ما هو بنية للاختلاف والتفاضل. وهذا هو الأصل، أي الفرقة والاختلاف أو التفاوت والتراتب. وأما الجمع والاتحاد

(1) يسوعي لبناني من دعاة الثنائية اللغوية والحضارية.

(2) الكتائب، والأحرار، والقوات، وأمل، وحزب الله، والأحباش، والجماعة الإسلامية، هي أحزاب لبنانية ذات قواعد طائفية، تتداخل فيها بصورة متفاوتة الجوانب العقائدية والسياسية والعسكرية.

والأمور المشتركة فهي صناعة ومراس، أو إدارة وسياسة، بقدر ما هي توليف وتركيب، أو تأسيس وبناء...

وهكذا فمسألة الهوية، كعلاقة بذات النفس وبالغير، هي أعقد مما نحسب. إنها مسألة وجودية في نهاية التحليل. ذلك أن الآخر هو ما لا قوام لنا إلا به. ولذا فالعلاقة به هي ضرورية بقدر ما هي ملتبسة. هي ضرورية لأنه ما دام المرء يرمز ويتكلم أو يفكر ويعمل، إنما يحتاج إلى آخر يعنيه ويقصده، أو يتجه إليه ويواجهه، أو يقيم معه علاقات تواصل وتفاهم أو تبادل وتداول. وقد تكون العلاقة في حدّها الأقصى علاقة تلاحم، إما من فرط الأُلفة والمودة، وإما من فرط الكره والعداوة، أي علاقة حب أو حرب.

بهذا المعنى حيثما ولّى المرء وجهه لا يجد سوى الآخر، أكان شقيقاً أم غريباً، صديقاً أم عدواً، أخاً في الطائفية أم زميلاً في المهنة، شريكاً في المواطنية أم نظيراً في الإنسانية.. مما يعني أن كل وعي للذات هو في الوقت نفسه وعي بالآخر، أو بآخر واقعي أو متخيل لا انفكاك لواحدنا عنه فيما يفكر فيه أو يقوله أو يسعى إليه.

الجحيم والفردوس

ولكن العلاقة بالآخر ملتبسة بقدر ما هي ضرورية. ومعنى كونها ملتبسة أنها ليست شفافة، بقدر ما نحسبها أو نريدها، بل ذات أقنعة ووجوه. ولذا فمن نظنه المثل قد يكون هو المختلف الذي نجهله. ومن نحسبه الشبيه الذي نودّ الاتحاد معه قد يكون لغماً ينتظر ساعة الانفجار. هذا ما تشهد عليه العلاقات بين الأشقاء، وهذا ما يقدمه لنا تاريخ الصراعات والحروب والانشقاقات، سواء في المسيحية أو في الإسلام. باختصار هذا ما تشهد به تجارب التوحيد القائمة على التطابق والتجانس: إنتاج الخلاف والفرقة. من هنا يبدو تاريخ الديانات التوحيدية، في وجهه الآخر، الخفي ولكن من فرط وضوحه، تاريخ نزاع وانقسام. ولهذا عندما يعجب بعضهم ويسأل: كيف يقتتل المسيحيون وهم على دين واحد، أو كيف يتذابح المسلمون وكتابهم واحد، يكون جوابي دوماً للسائل: كأنك لست بمسيحي أو لست بمسلم، وأعني

بذلك أن تاريخ الديانات هو تاريخ فتن داخلية أو حروب خارجية، كلها جرت وتجري باسم الله وتحت كلمته الواحدة الجامعة. وتلك هي المفارقة.

وهكذا من نظنه الشقيق قد يصير العدو الذي يسعى إلى الانشقاق. وفي المقابل من نظنه الغير في الخارج قد يكون وجهنا الآخر الذي نجهله، أو أنانا الأخرى التي تتلبسنا أو تقيم فينا لكي تسألنا أو تحرجنا، أو قد يكون من نشتهي أن نكون مثله ولا نقدر على ذلك. وإلا فكيف نفسر هروب الكثيرين من العرب والمسلمين، طلباً للأمان أو العمل، من جَوْر دولهم أو فقر مجتمعاتهم، نحو البلدان الغربية، أي لدى من نعتبره الآخر أو من اخترع إشكالية الآخر في العصر الحديث. يكفيني هنا أن أسأل مثل هذه الأسئلة: من هو الآخر بالنسبة إلى الكردي المسلم: إسرائيل أم الدول المسلمة التي لا تعترف بمشروعيته؟ من الآخر بالنسبة إلى المرأة العربية: المرأة الغربية أم الرجل العربي الذي يقول: لا حق للمرأة لكي تطالب به.

ولماذا أبتعد بالسؤال إلى حقول الغير وميادينهم. فهل العاملون في القطاع الثقافي هم أكثر قبولاً للآخر من سواهم؟ لا أعتقد ذلك. ربما العكس هو الأصل: فالمثقفون على الرغم من رفعهم شعارات الحوار الديموقراطي والنقاش العقلاني، ليسوا أكثر ديموقراطية أو عقلانية من سواهم، بسبب نرجسيتهم الثقافية النابعة من اعتقادهم بأنهم يمثلون صفوة المجتمع وضمير الأمم وعقول البشرية، والشاهد على ذلك أن الساحات الثقافية هي أرض خصبة للحروب الرمزية ولاستراتيجيات الرفض والإلغاء، وذلك حيث الكلمات الجارحة هي أحياناً أقسى وأشرس من الرصاصات القاتلة. وهكذا ليس الشبيه هو دوماً الفردوس، ولا المختلف هو دوماً الجحيم. فالعلاقة بين الأنا والآخر متعددة الوجود مركبة الأصعدة، بقدر ما ينطوي الوجود على انشقاق، والمعنى على التباس، والفكر على توتر. من هنا قولي بأن العلاقة بالآخر هي في أساسها مشكلة وجودية. ومن هنا فإن الحوار يحتاج إلى إعادة النظر في المفاهيم التي تنبني عليها ثنائية الأنا والآخر.

1 ـ أول ما يمكن عمله هو فك الارتباط بين الفكر وبين ديكتاتورية الحقيقة، إذ لا أحد يقبض على حقيقة الواقع كما هو عليه. وإنما نحن نغيّر

الواقع ونعيد تشكيله بخلق الوقائع وإنتاج الحقائق في مجال من المجالات.

هذا شأن الذي يخترع أداة من الأدوات، إنه يحدث تغييراً في علاقته بالأشياء بقدر ما يخلق مجالاً للفعل والتأثير. وهذا شأن الذي يبدع صيغة سياسية، إنه يغيّر واقعه المجتمعي بقدر ما يخلق مساحة للتداول والتواصل. وهذا شأن الذي يبتكر مقولة فلسفية، إنه لا يدرك بواسطتها صورة مطابقة لواقع الأمر، بل يخلق، بلغته المفهومية، عالماً فكرياً يتغيّر به العالم نفسه. وهكذا ليست الأفكار مرايا للحقيقة بقدر ما هي أدوات للخلق أو شبكات للتحويل. هذا التعامل مع الحقيقة يتيح الخروج من أزمات الهوية وأفخاخها، بقدر ما يتيح التحرر من عقلية الضحية ولغة المحافظة ومنطق المطابقة، نحو لغة الخلق والفتح والكشف. فالدفاع عن الهوية لا يكون بالانكفاء والعزلة، ولا بالإقامة في القوقعة، أي لا يتحقق بنفي الوقائع والتعامي عن المستجدات، بل بخلق ما يتيح ممارسة الوجود على سبيل الاستحقاق والازدهار.

2 ـ التخلي عن ديكتاتورية الحقيقة وجهُهُ الآخرُ التخلي عن إمبريالية المعنى وأحادية الفكر. بحيث يتوقف الواحد عن ادعائه بامتلاك معنى نص من النصوص أو حدث من الأحداث، لكي يفتح المعنى على التعدد والتنوّع أو على النسخ والتبدّل. فما دامت الحقيقة لا تُفهم إلا على سبيل الخلق والإنتاج، فالمعنى لا يدرك إلا كتفسير وتأويل أو كصرف وتحويل.

هذا ما تشهد به المواقف من الأحداث، بمعنى أن فهم ما يحدث ليس قبضاً على ماهية مسبقة أو دركاً لحقيقة متعالية، بقدر ما هو التعاطي مع الحدث من حيث ما يستخرج أو يجترح منه من الإمكانات، إما بفتح توجه وجودي أو استحداث أفق للمعرفة أو افتتاح خط للعمل.. وهذا أيضاً ما تشهد به العلاقة مع النصوص. فقراءاتها هي تفاسيرها المختلفة أو شروحاتها المتعاقبة أو نسخها المتعددة، أي سلسلة تأويلاتها التي لا تتوقف. وكل تأويل جديد، هو إعادة صياغة للمعنى، باقتحام مناطق جديدة للتفكير أو اشتقاق أدوات جديدة للتعبير. وهكذا لا سبيل إلى دَرْك المعنى نفسه مرتين، تماماً كما لا ينزل المرء نفسه النهر مرتين. وإنما الممكن دوماً هو درك معنى

المعنى، أي إنتاج المعنى على سبيل الإحالة والزحزحة أو الخرق والتجاوز أو النسخ والتبديل.

مثل هذا التفجير للمعنى بفتحه على التنوّع والتعدّد أو على التشظي والاختلاف، يؤول إلى رفع اليد عن النصوص المقدّسة وعدم احتكار الكتب الدينية، بحيث تعامل بوصفها منابع دلالية يمكن استلهامها أو حقولاً معرفية يمكن التنقيب فيها أو رؤوس أموال رمزية يمكن استثمارها، سواء من الناحية العقائدية والتشريعية، أو الروحية والخلقية، أو المعرفية والجمالية.

على هذا النحو يمكن التعامل مع التوراة والإنجيل والقرآن. فهي على الرغم من خصوصية لغاتها والناطقين بها، ووظائفها الشعائرية، إنما هي كتب مصوغة بلغة الغيب لكي توجّه إلى الإنسان. ولا داعي لأن تحتكرها طائفة أو فرقة أو أن تدعي امتلاكها هيئة أو مؤسسة. إذ هي سلع رمزية موضوعة برسم التداول للجميع. بهذا تتحوّل العلاقة مع عالم الله وأنبيائه وكتبه من ملك خاص بديانة أو طائفة، إلى ملك عام، أي إلى مشاع معرفي لا أحد أولى به من أحد. الأمر الذي يقوّض الأسس التي تقوم عليها الدعاوى والتهم المتعلقة بالإساءة إلى المقدسات الدينية، وعلى نحو يلغي قاعدة الارتداد من أساسها، بإطلاق حرية الاعتقاد، لا لكي يؤمن من شاء أن يؤمن، أو يكفر من شاء أن يكفر، بل لكي يمارس كل واحد إيمانه على طريقته وبحسب تجربته وميدان عمله.

هذا الأمر يخلق فرصةً جديدةً لممارسة حقوق الإنسان. فما دام خطاب الله موجّهاً للإنسان عامة، فمن حق أي إنسان أن يتعامل معه بالطريقة التي يشاء، شرط أن يحترم آداب المناظرة العقلانية وقواعد المحاورة الديموقراطية.

3 ـ تفجير العلاقة بالمعنى يقود إلى زعزعة العلاقة بالأصل من أساسها. لأنه إذا كانت الحقيقة لا تُفهم كتطابق بل كخلق وإبداع، وإذا كان المعنى لا يدرك بذاته بل بنسخه وتحوّله، فإن الأصل لا يتجلّى إلا كفرع. مما يعني أن الفروع ليست نُسَخاً مطابقة للأصل، بل هي نَسْخٌ له على سبيل الاختلاف والتبدّل، بقدر ما هي نُسَخٌ يختلف بعضُها عن بعض في الشكل والبنية أو في النموذج والصورة.

على هذا النحو يمكن أن تُعقل العلاقات بين الديانات التوحيدية، سواء تجاه الأصل الإلهي الواحد، أو في ما بينها بالذات، بمعنى أنها أشكال متلاحقة ونماذج مختلفة أو نسخ متعددة. وهكذا يمكن تدبّر العلاقات داخل كل ديانة مع أصلها النبوي وكتاب وحيها، بمعنى أنها تفاسير متعددة وتأويلات مختلفة. ولعل هذه هي حال العلاقة بين الشروحات المختلفة للنص الفلسفي الواحد، بمعنى أنها قراءات تختلف عن الأصل بقدر ما تختلف في ما بينها. ومسوغها أن تختلف وتتباين هذا الاختلاف المزدوج والمركّب. وفي الاختلاف غنى وتفنّن أو تجدّد وتطوّر. أما القراءة الأحادية فهي خواء وجمود، بقدر ما هي احتكار للمعنى وتطابق مع الأصل، وبقدر ما هي استبعاد للمختلف أو استئصال للآخر.

إن التعامل مع الأصل بوصفه علاقةً متحركةً، متغيّرةً ومتحوّلةً على أرض الواقع الحيّ، يفتح الأفق أمام التوسع والتطور أو الإثراء والتجدّد. أما منطق المطابقة والمماثلة فإنه يسدّ الأفق ويوصد الأبواب، بقدر ما يقمع المساءلة والاعتراض أو يقفل النقاش ويصادر الكلام.

4 ـ إذا كان الأصل لا يتجلّى إلا كفرع، فالهوية لا تمارس إلا كاختلاف ومغايرة. وليس المقصود الاختلاف المجاني أو التعسفي والاستبدادي، بل الاختلاف الذي ينمّ عن استقلالية الفكر بقدر ما يجسّد القدرة على الخلق والتجدّد. والخلق ليس وجوداً من عدم محض ولا انقطاعاً عن الذاكرة بالكلية، بقدر ما هو تحرّر من المسبقات والمصادرات، وذلك بالتعاطي مع التراثات لا بوصفها سلطات مقدسة، بل معطيات وجودية يجري الاشتغال عليها، بغية تحويلها، على سبيل إعادة الصياغة والتشكيل أو إعادة البناء والتنظيم. وهذه العملية هي حركة مزدوجة وملتبسة أو مركّبة ومتراكبة، من التمثّل والاستيعاب أو الدمج والتلاؤم أو التفاعل والتبادل، وبصورة تتيح للمرء فهم الأحداث ومجابهة التغيرات في الوقائع والأفكار، بنوع من التفكيك والتركيب، هو تحوّل يطال الجديد من المعطيات بقدر ما يغيّر نظام الفكر السائد، أي يحول المعارف والمواقف الجديدة، بقدر ما يعيد تشكيل مرجعيات الفكر وأطره واستراتيجياته.

هذا شأن الهوية المفتوحة والغنية: إنها ليست ماهية متعالية أو مسبقة أو نهائية، بقدر ما هي قدرة صاحبها على الخلق والتجدد أو التجاوز والعبور من خلال سيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء. بهذا المعنى لا تعود الهوية مجرد مماهاة مع الذات، من خلال طيف أو صورة أو نموذج، بل تصبح عبارة عن مركّب ثقافي تدخل فيه بقدر ما تتداخل أو تتفاعل طبقات متراكمة أو عناصر متباينة أو روافد متعددة، الأمر الذي يجعل هوية المرء عبارة عن صيغة هجينة ومولّدة، بقدر ما يحيلها إلى طاقة حيّة ومتحرّكة، وبصورة تتيح لصاحبها قراءة الأحداث ومجابهة التحديات، بقدر ما تتيح له إخراجها على سبيل التداول والتواصل.

5 ـ ما سبق يقود إلى إعادة النظر في مفهوم الوحدة بين النظراء لإعادة بنائه من جديد. بمعنى أن الوحدة تنطلق من الاختلاف وتَنْبَني عليه. وآية ذلك أنه لا يوجد في الأساس، الذي هو الواقع الحي والمعاش أو المتحرك والمضطرب، سوى الفرق والاختلاف أو التفاوت والتفاضل، سواء تعلّق الأمر بأسرة أو أمة، شركة أو دولة، وطن أو معمورة. تلك هي بنية الواقع، أكان عينياً أم ذهنياً، سياسياً أم اقتصادياً. ولذا فمن المستحيل التطابق بين شيء وشيء أو بين شخص وشخص، كما يستحيل التطابق بين صعيد وصعيد أو بين حقل وآخر. الممكن هو العمل على اختراع الصيغ والتراكيب التي تتيح جمع المتفرّق وتوليف المختلف، بخلق القيم التبادلية والأفكار الوسطية أو بناء المنظومات التواصلية والعقلانيات المفتوحة.

وهكذا إذا كانت الحقيقة لا تُفهم إلا كخلق، والمعنى لا يدرك إلا كنسخ، والأصل لا يتجلى إلا كفرع، والهوية لا تمارس إلا كمغايرة، فالوحدة لا تبنى إلا بالمختلف. بهذا المعنى لا تقوم وحدة بين المتماثلين بقدر ما تقوم بين المختلفين. فالمتماثلون تمام التماثل ليس لديهم إمكانية سوى التباين والتعارض أو الخلاف والنزاع، لأن التماثل التام يعني السكون والخواء، أو يؤول إلى إلغاء المختلف. وإرادة الإلغاء لدى الواحد تعني أن يكون الآخر صورة عنه أو آلة له، وإلا عمل على تهميشه وإلغاء دوره أو تخوينه وتكفيره. تلك هي الوحدة التي تجري بمنطق المماهاة وعقلية

المطابقة مع الأصل. وهي وحدة مُلغّمة من داخلها، لأنها تقوم على نفي الواقع الذي يولد الاختلاف، بقدر ما تصدر عن فكر أحادي تبسيطي. وحدهم المختلفون يمكن أن يُنْشِئوا مؤسسات اتحادية ناجحة أو مثمرة، وذلك بأن يعمل كل واحد على فكره واختلافه، للقاء الآخر أو التفاهم معه، بفتح خط للتواصل أو تشكيل وسط للتحرك أو نسج شبكة للتداول والتبادل.

وهكذا نحن إزاء تغير في اللغة المفهومية يطال مختلف مفردات الصيغة الوجودية، إذ تصبح الحقيقة ما نخلقه لا ما نتيقّن منه، والحق ما نقدر عليه لا ما نمتلكه، والمعنى ما نجترحه لا ما نقبض عليه. ومن جهته لا يعود الأصل ما نثبت عنده وما ينبغي استعادته، بل ما نحسن صرفه وتحويله. ولا تعود الخصوصية ما نحرسه أو نحتمي به، بل القدرة على خرق الحدود بالصنائع والإنجازات. أما الهوية فإنها تكف عن كونها مماهاة بسيطة بين المرء ونفسه، لكي تصبح مساومة مع الذات أو نسبة وإضافة إلى الغير. وأما الوحدة فلا تعود اجتماعاً كلانياً لأفراد هم نِسَخ بعضهم عن بعض أو يخشون بعضهم البعض، بل اجتماع ذوات مستقلة ومسؤولة، فاعلة في صناعة حياتها وقيادة مصائرها، بقدر ما هي قادرة على إدارة اختلافاتها وبناء صلاتها الاجتماعية بفكر تركيبي وعقل توصالي ومنطق علائقي.

ماذا يعني كل هذا التفكيك للمفاهيم المتعلقة بالحقيقة والمعنى والأصل والهوية والوحدة بالنسبة إلى مسألة الحوار؟

إنه يعني خلق شروط جديدة ومثمرة للحوار، بقدر ما يتيح التحرر من ديكتاتورية الحقيقة وإمبريالية المعنى، أو من إرهاب الأصل وقوقعة الخصوصية، أو من بساطة الهوية ومطابقة الوحدة المغلقة.

الأمر الذي يحمل على إعادة النظر في مفهوم الحوار واستراتيجيته. فالواحد منا لا يتحاور مع الآخر لأنه يشبهه أو لكي يصير مثله، ولا لكي يتطابق معه في الفكر والموقف.

بالعكس أنا أتحاور مع غيري لكي أتعلم منه أو أتبادل معه أو أغتني به، أي لكي أتقن فن العيش معه وبواسطته، بحيث أتغير معه عما أنا عليه بقدر ما

أسهم في تغييره، عبر ما نخلقه سوياً من المناخات والمساحات أو اللغات والمجالات.

ولذا لا يرمي الحوار إلى التطابق في وجهات النظر بين المختلفين، بقدر ما يرمي إلى خلق مناخ للتعايش أو وسط مفهومي أو مجال عام أو قيمة تبادلية أو فسحة تنويرية أو صيغة مركبة أو لغة حية ومتحركة أو عقلية مفتوحة ومتجددة.

هذه إمكانية للحوار تتسع، بقدر ما تتشكل في قراءة ثنائية الأنا والآخر شبكة جديدة من المفاهيم مثل الفضاء والوسط والفسحة والوساطة والمسؤولية والشراكة فضلاً عن المساومة والتسوية، وهي مفاهيم تفتح أبواباً للتعايش السلمي والسلام الأهلي أو للتداول الخصب والتفاعل الخلاق.

مقابل هذه الإمكانية المفتوحة، ثمة واقع مسيطر تصنعه مقولات مثل الجوهر والصفاء أو الوحدانية والثبات أو اليقين والمطابقة أو القوقعة والمعسكر أو المؤامرة والضحية، وهي مقولات تجعل الحوار عقيماً بقدر ما تولد التعصب والانغلاق والإقصاء. وهي تحول علاقة المرء بهويته إلى سجن فكري بقدر ما تؤول إلى نفي المختلف والآخر. وأخيراً فهي تجسد العجز والفقر بقدر ما تحيل العلاقة بالأحداث والمتغيرات إلى أفخاخ وأزمات. فهل نحن قادرون على التحول من عقولنا المفخخة إلى حواراتنا المثمرة؟ تلك هي المسألة؟

المسلمون والبرابرة ومعارك الحضارات

محيي الدين صبحي

ـ 1 ـ

«ما دمنا أقوى دولة في العالم فلا يمكن أن نُهزم، لا بد أن ننتصر باستمرار.

«وما دمنا أغنى دولة في العالم فمن حقنا أن نزيد إلى ما لا نهاية، ثروتنا على حساب العالم، ولو أدى بنا الأمر أن نضغط على كثير من الأمم لنهب موادها الخام بأبخس الأسعار.

«وما دمنا أكثر الدول تقدماً تكنولوجياً فإن تقدمنا لنا، وسوف نمنع الآخرين من اللحاق بنا.

«وما دامت أمريكا هي الأعظم فهي الأحسن، وبالتالي ينبغي أن يسود النموذج الأمريكي كل العالم».

في هذه المعادلات المنطقية لا تتفق النتائج مع المقدمات، إذ يمكن لمجموعة من الظروف أن تساعد شعباً متخلفاً على هزيمة أقوى قوة عسكرية. كما حدث في فيتنام وكما يحدث في فلسطين الانتفاضة. فالقوى النظامية المدججة بالسلاح لا تصمد أمام الضربات الصغيرة غير المتوقعة والمتلاحقة والموزعة على جسد الكرة الأرضية حيث تتوزع مصالح الإمبراطورية. يقول الغرب إن الفوضى والعماء يهاجمان النظام. الحقيقة أن نظاماً آخر ما يزال جنيناً يتولد.. فحركة التاريخ لا تتوقف ولا تنتهي. والقائلون بنهاية التاريخ هم قوم يودون إبقاء أوضاع العالم تحت سيطرتهم إلى

الأبد. إن بؤس العالم يتصرف ويعبر عن نفسه بتوقعات وتشوقات وتطلعات يسمعها ويفهمها العالم الإمبراطوري لكنه يتجاهلها ولا يأبه لها.

ينتج بؤس العالم من أن 10٪ من سكانه المحظوظين يملكون 80٪ من ثروات العالم ومن قوته المسلحة. وقد وصل البطر في الغرب حدوداً تذهل أي مراقب: إن فيلم السينما يكلف عشرين مليون دولار، ويبلغ دخله ما يزيد عن المائة مليون دولار. لاعب كرة القدم يبلغ ثمنه عشرة ملايين دولار. لوحة فنية تساوي عشرين مليون دولار. هذا لا يعني تقديراً للفن أو الرياضة أو السينما، بل يعني أن من يملكون يملكون الكثير الكثير بحيث لم يعد للاعتدال في الإنفاق معنى عندهم، بينما يعيش أكثر شعوب الأرض على معدل دخل بين دولار أو نصف الدولار في اليوم. وما دام ميزان الدخل مختلاً بهذا المقدار الخطير فلا يمكن للعالم أن يستقر. إن الجاهل الفقير أشد وعياً من الغني المتعلم لأن الأشياء المحروم منها كثيرة تطرح على وعيه ما هو محروم منه: فهو محروم من المأوى ومن التعليم ومن العلاج ومن الثياب اللائقة ومن الاستقرار.. فإذا تذمر كانت الإجابة الوحيدة من المجتمع الغني هي القمع المدني أولاً ثم القمع العسكري، وقد صار ظاهراً أنّ الحكومات المحلية تمثل امتداداً للقمع الكوني. كما صار بادياً للعيان أن أقصى البؤس يلاقي أشد القمع. ففي قضية فلسطين التي تمثل «الاستعمار المطلق» كما قال لي جاك بيرك في مقابلة أجريتها معه في دمشق عام 1968 نجد أن الفلسطيني الذي تحول إلى لاجئ يحتاج إلى أية مساعدة (نجدة) قد أصبح مستباحاً في كل شيء. وإذا قتل فإنه يقتل رقماً دون اسم، وقد يحظى بلقب «إرهابي». أي أن لعنة البؤس تلاحقه إلى ما بعد الحياة. وليس صدفة أن المواجهة محصورة بين أغنى الدول وأكثرها ثقافة وتقدماً تكنولوجياً وبين أفقر الدول وأكثرها سلفية وتخلفاً إيديولوجياً. وأعتقد أن الفرق بين الأجرين يظهر الفرق بين المستويين: فالأفغاني يتقاضى نصف دولار أجره كجندي، في حين أن الجندي الأميركي يتقاضى من الحرب ألفاً وخمسمائة دولار يومياً.

من بؤس العالم تنبثق الروح القومية، فهو الجذر وهي الجذع.. ففي كل وضع بائس مكان وإرهاص ببزوغ روح قومية. فالقومية بنت البؤس،

لذلك تظهر حاملة وعوداً بعوالم أشهى. فكل قومية وعد، كما أن كل قومية حنين. فالقومية تضم ما حولها إلى جناحها، فهي توسعية بالضرورة. لذلك تنطوي على حرب تعيد توازن القوى لصالحها، فإذا ما قُمعت تمردت وهدمت وتخفّت لتتجلى في مظاهر شتى من ثقافية واقتصادية. فللقومية ظهورات هدامة تقضي بها على النظام القديم وتسعى إلى فرض نظامها هي. وهي كائن حي لا تهدأ ولا تستقر إلا إذا حققت ذاتها كما تريد ذاتها.

بالنسبة للقومية العربية المضطهدة والمنهوبة الموارد، والمجزأة حتى النخاع (قال تشرشل: سأجعل على كل بئر بترول أميراً) كانت الناصرية أول ظهوراتها. فعملت في الجزائر وبلاد الشام واليمن. كان الرد الإمبراطوري جاهزاً: جمال عبد الناصر ديكتاتور فاشي. أعلنت الحرب عليه إمبراطوريات أوروبا، الحرب بأشكالها المتعددة: الحرب الاقتصادية والثقافية والعسكرية والإعلامية. وفي الداخل العربي تم تحريض الأقليات والشعوبية ضده فسقط ومحيت إنجازاته. بعد الظهور الناصري جاء الظهور القومي في حرب تشرين حيث أبدت الأمة العربية قوتها في حدودها القصوى وهو ظهور اشتركت فيه الأمة كلها. ثم انفرد العراق في الثمانينات والتسعينات عن حق أو باطل، في محاولة للخروج من الواقع ففشل وجرّ معه المنطقة.

قصدت في هذا الاستغراض إلى تأكيد القول بأن الأمة لا تهدأ مهما قمعت. فهي طاقة موجهة بأهدافها العليا التي تمليها عليها ضرورة البقاء. بالمقابل، نجد أن العنف على الجانب الإمبراطوري قد ازداد باطراد حتى بلغ أوجه في الحصار على العراق حيث منعت ضروريات الحياة عن الناس وسوف يستمر الحصار إلى أن يموت الجيل العبقري الذي ملك ناصية التكنولوجيا «The Know How». ولا يهم عدد الملايين الذين سوف يموتون معهم خلال ذلك. كنا نشكو من قسوة الأقدار على الفلسطينيين فصرنا نتوسل الرحمة للعراق. ثم تلت ليبيا العراق ثم جاءت السودان والصومال ثم فجعنا بتمزيق الجزائر. وقد عانى لبنان سبعة عشر عاماً من الحرب الأهلية انتهت باجتياح إسرائيلي مرفق بدعم أمريكي - فرنسي - إيطالي. . . إلخ.

ـ 2 ـ

إن العنف المتصاعد، واللامبالاة بأرواح العرب ومعاناتهم، ومحاولة سلب خياراتهم منهم وحشرهم في الزاوية، يسد الأفق أمامهم ويظلل طريق المستقبل ويستهلك إمكانات التنمية، فيغدو الغد المقبل خالياً من التفاؤل ومن نسمة الأمل ومن بسمة الرجاء. يعيش الفتى العربي تفتح وعيه على حالة الاختناق. حالة خالية من الإغراء والتشويق والجمال الذي يدعو الفتى إلى الإقبال على الحياة والتوجه نحو المستقبل. يزداد اليأس بازدياد الوعي بحيث يبدو الوضع قدراً ميتافيزيقياً لا يمكن التعامل معه عن طريق العقل. الحلول غير العقلانية كلها تفضي إلى الموت عن طريق الانتحار. وفي مجتمع ضاغط مضغوط تتضاءل قيمة الفرد إزاء المجتمع حتى تكاد تبلغ درجة الصفر. الخيار الوحيد الذي يبقى أمام الشبان هو الانخراط في عملية استشهادية. فبها يؤكد فرديته وبها يزيح هذه الصخرة التي تسد أفق المستقبل. هذا على صعيد الوعي الفردي بين الفتى ومحيطه، فإذا أضيفت إليها عوامل دينية وجد الفتى أن «الآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى» وإذا أضيفت إلى ذلك عوامل قومية أو ثأرية صار مبرراً ما صرح لي به رئيس إحدى المنظمات من أن عدد الفتيان الذين يطلبون التطوع للاستشهاد يفوق قدرة المنظمة على استيعابهم. وهذا صحيح في كل تنظيم. فلنتصور الطاقات المتفجرة في الأمة، بحالها الطبيعي العادي. وإذا كان هذا هو المزاج القومي فكيف يمكن علاجه؟ وكيف يمكن استثماره؟ لقد تغير الوضع الاستراتيجي للمواجهة: فلم يعد جيشاً يقابل جيشاً بل أصبح الفرد بمفرده يناطح إمبراطورية. على أمل أن سلسلة من الضربات الفردية الصغيرة تجعل المارد الإمبراطوري يتنبه لأخطائه فيصححها، أو يلحق به من الضرر ما يؤذيه فيكف شره عنا. ليس هذا فقط، بل إن المحاولات الفردية لصدم الإمبراطورية وهزها من جذورها تتكرر حتى على الصعيد الفكري. فكتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق هزّ أسس الفكر الإمبراطوري وسفه علماء ومؤرخين وفلاسفة بذلوا أعمارهم في رسم الصورة النمطية إياها عن الشرق فجاء إدوارد سعيد، المسيحي الفلسطيني، وهدم في لحظات ما بناه المستشرقون في مئات من السنين. إن الروح القومية تتحرك،

وهي حين تتحرك إنما تتحرك على كل صعيد.

في مقابل يقظة الأمة وحساسيتها لكل طارئ، تواجهنا الإمبراطوريات بنوع من السبات - حتى لو كانت حضارتها حضارة نقدية شأن الحضارة الغربية فهي تقتصر على النقد الذاتي وتصحيح الركائز التي ينهض عليها بنيانها، ولا يبلغ الأمر إلى تصحيح علاقاتها مع الأطراف الأخرى. ففي الولايات المتحدة مثلاً، من الأسهل على الأمريكي الأبيض أن يصحح علاقته مع الأمريكي الزنجي أو المكسيكي من أن يعيد النظر في علاقته مع العربي المسلم. لقد جرى تعديل النظرة إلى الصيني وإلى الأفريقي.. أما العربي - المسلم فما يزال عرضة لنظرة دونية تبعاً لموروث تاريخي يضرب في الأعماق إلى أيام روما، على الأقل، مروراً بالفتح العربي والحروب الصليبية وفتوح بني عثمان وعصر الاستعمار.. والحبل على الجرار.

وبطبيعة الحال لا يقابل الرومان النبلاء إلا البرابرة والعبيد. إن النظرة الاستعلائية تفرضها طبيعة الأحوال وموازين القوى والصحة العامة وتنظيم المدن والشوارع... إلخ. فمن المستحيل، بحسب المظاهر، أن تنشأ نظرة مساواة. ومن الاختلال بالمظاهر إلى الاختلال في النظرة إلى القيم إلى الاختلال في قيمة الإنسان بذاته.

عند هذه النقطة يبدأ الاعتزاز بمنجزات حضارة الإمبراطورية والترفع عمّا سواها. هذا الاستعلاء يقود إلى الاستكبار: حضارتنا الأحسن وهي الأقوى. نعم، بالميزان المطلق هي الأقوى لكن الضعيف الضعيف لا يسكت على ظلامته. فلا بد أن يقوم برد فعل يكون ضعيفاً لكنه ضار بالمدى الطويل. إن الحقد، كرأس المال، يتراكم. يبدأ المظلوم بالدعاء على الظالم ثم يطور أحقاده. لذلك قال النبي (ص): اتقوا دعوة المظلوم فإنها تصعد إلى الله كأنها شرارة. واستدرك العرب أن معظم النار من مستصغر الشرر وزادوا وأفادوا فقالوا: إن البعوضة تدمي مقلة الأسد. ذلك أن الأسد لا يعرف البعوضة ولا يعترف بها ولا يخطر له أنها سوف تهاجمه وتصيب عينه. هكذا تتوالى ضربات الضعفاء على الإمبراطوريات العظمى مسببة لها نزيفاً دائماً لا برء منه. تظن الولايات المتحدة أنها تخرج من الحرب أقوى. فبعد كوريا حاربت في

فيتنام وبعد فيتنام العراق وبعد العراق يوغوسلافيا، والآن في أفغانستان. هذا سجل حروب الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. أي الحروب التي تدخلت فيها بقواتها وتدخلت في نتائجها. هناك حروب أخرى تدخلت فيها الولايات المتحدة ولم تستعمل قواتها مباشرة: في اليونان، في أميركا الجنوبية، وهناك مشكلة فلسطين، الجرح النازف في المنطقة العربية منذ خمسة وخمسين عاماً. كانت حروب أمريكا تنشب كل عشرين عاماً ثم تسارعت وتيرتها فصارت تحارب كل عشرة أعوام ثم تسارعت فصارت كل خمسة أعوام. بل في السنوات 1990 ـ 2001 حاربت في العراق والصومال ويوغوسلافيا وأفغانستان. هل يعني أنها لأنها الأقوى لا تجد حلاً سياسياً أو أنها تجد الحل العسكري هو المتاح والأكثر جدوى؟

هذا يعني أن أمريكا تزيد من الشقاء في العالم بغية تأبيد سلطتها عليه. والآن، منذ الفراعنة والآشوريين والفرس والروم إلى الإمبراطورية البريطانية والسوفياتية وأصحاب الإمبراطوريات وشعوبهم يحلمون بامتداد سيطرتهم واستمرار تسلطهم ولو ضحوا بنصف البشرية لكي يحكموا نصفها الآخر. لكن عروشهم زالت مع ذلك أو بسبب ذلك. لم يكن ينقص تلك الإمبراطوريات القوة ولا الحسم ولا الحنكة ولكن كان ينقصهم الرحمة مقابل جرعة كبيرة جداً من القسوة. كان ينقصهم الرأفة في مقابل الهجمات الوحشية على المدنيين والعزل من النساء والأطفال والعجائز والمرضى. إن تاريخ الإنسانية، تاريخ عدوان دائم من القوي على الضعيف وحرمان دائم من الغني للفقير.

ـ 3 ـ

مثلما أن للإمبراطوريات طرائقها الخاصة في النشوء والنمو والازدهار، كذلك لكل إمبراطورية طريقتها الخاصة في الانحلال والسقوط. إلا أن ثمة عاملاً مشتركاً في إسقاطها كلها، هذا العامل المشترك هو أن الذين أسقطوها كانوا أضعف منها وأفقر. فالفقراء يرثون الأرض لأنهم يحملون الوعد والبشارة بأن يقيموا مملكة الله على أرض البشر. لكن درس التاريخ لا يتعلمه أحد. فالإمبراطورية الغنية تنعزل بثروتها عن فقراء العالم زاعمة أن غناها لها وأن

بؤسهم لهم ويُستأنَف الصراع..

لكي تبقى أمريكا ممسكة بزمام المبادرة في حربها ضد المستضعفين اخترعت شعار «محاربة الإرهاب» بشقيه العسكري والمالي. وبذلك أوجدت لنفسها ذريعة التدخل في الشؤون الداخلية لكل الدول الصغيرة والفقيرة. كما أن أمريكا بتدخلها في الشؤون المالية للدول الصغيرة باسم محاربة أو تنظيف الأموال قد ألغت آخر مظاهر السيادة للدول الصغيرة. والحال أن بؤراً للمقاومة المحلية بدأت تتشكل في تلك الدول ولو أمهلت عشر سنوات أخرى لاتصلت تلك البؤر فيما بينها وشكلت قوة يحسب لها حساب. إلا أن أمريكا عاجلتها بمحاربة الإرهاب لكي تقضي على كل مقاومة ممكنة. في المكتب عندي عامل من بنغلادش فقير حتى الأسنان. لكنه حتى يحول راتبه من بيروت إلى بنغلادش يذهب التحويل أولاً إلى أمريكا لتعرف من يدفع لمن ولماذا!!

هذه الطرق لا تجدي في معاملة الإرهاب، لأن الذين يصرون على الاتصال فيما بينهم لا يعدمون وسائل أدهى، وأكثر تعقيداً. مثل هذه التدابير المباشرة لا تفيد إلا في تصعيب الحياة على الناس العاديين وتحفيزهم على كره أمريكا والتحسس بجبروتها. إن تقاسم الثروة بين أمريكا وأوروبا واليابان لا يعني إلا أن هذه الدول تترك لبقية دول العالم في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أن تتقاسم الفقر. وتلك إذن قسمة ضيزى لا يرضاها الله، خاصة وأن هذه القسمة يرفدها ويسندها مؤسسات ذات قوة مطلقة عدا قوة الجيش الأمريكي، هي قوة البنك الدولي والمؤسسات المالية المحيطة به.

الخلاصة أن كل ما في النظام العالمي يجعل الحياة أشد عسراً وأكثر مشقة على الفقراء والناس العاديين، فضلاً عن أنه عالم خطر إلى حد غير معقول. الإمبراطورية التي سوف تعيش هي إمبراطورية ترعى أعمق التطلعات الإنسانية وتسعى إلى تحقيقها، فالتخفيف من حدة الفقر والإفقار مهمة مقدسة، وكذلك الوحدة العربية. لقد طال انتظارها حتى صارت أكثر مسألة قابلة للتأجيل والتعطيل. إن إمبراطورية الخير ليست بعيدة المنال. يكفي أن تظهر نخبة من المثقفين السياسيين في عدد من بلدان العالم لا يكتفون بالتبشير بمبدأ الخير وإنما يمارسون في حيز التطبيق مبادئ تلبية التطلعات

التي تحلم بها الشعوب. فإن لم تكن قادرة على تنفيذ تطلعات الشعوب تتخذ منها شعاراً ودليلاً هادياً إلى العمل السياسي الدولي والإقليمي. ثم لا تتنازل عنها أبداً، بل تعتنقها لزمان طويل. والمثال الساطع على ذلك موقف الدول العربية من قضية فلسطين التي اعتبرت على مدى ثلاثين عاماً (1947 ـ 1977) القضية المركزية للأمة العربية. لكن بعض الأنظمة العربية تآمرت على القضية لكي تتخلص من التزاماتها تجاهها. فأعلنت أن منظمة التحرير الفلسطينية هي الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني والقضية الفلسطينية.

كان هذا الموقف الجذاب في ظاهره الرحمة ـ فهو يبرز الشخصية الفلسطينية كمؤسسة مستقلة ذات هيئة اعتبارية معترف بها، لكن كان في باطنه العذاب الأليم لأنه يخلي الدول العربية من مسؤوليتها القومية تجاه فلسطين. وقد أثمرت هذه العملية أن منظمة التحرير المستقلة عقدت اتفاق أوسلو مع إسرائيل. أما العرب الذين تخففوا من القضية الفلسطينية فقد اتخذوا موقف المتفرج حين أسقط شارون اتفاقيات أوسلو واقتحم بدباباته مناطق السلطة الفلسطينية. وإذن يمكن للدول أن تتخلى عن قضايا في منتهى العدالة. وفي هذا درس عظيم للإمبراطوريات. فالحكومات يمكن أن تتخلى عن أعدل قضاياها أما الشعوب فلا تعرف التخلي. فقد خسرت اليونان آسيا الغربية منذ أكثر من ستمائة عام، ومع ذلك تظل اليونان الشعبية تتصرف وكأن لها حقوقاً عند الأتراك. فقد تتخلى الحكومات العربية عن فلسطين لكن الشعوب العربية والإسلامية لا تتخلى، وهذا ما يزيد الهوة بين الحكومات والشعوب، لذلك تتبنى الحكومات أهدافاً لا تفكر فيها الشعوب ولا تعترف بها. هذا الانفصال الخطير بين الحكومات والشعوب يضلل الإمبراطوريات حين تعتبر موافقة الحكومات على أمر ما يتم برضى الشعوب وموافقتها. قد تسكت الشعوب عن سياسة لا ترضيها ولكنها في لحظة تاريخية تنفجر وتطيح بحكم قام على قمعها. إن وقوع التطلعات تحت القمع والتقية لقرون يصهرها في وجدان الشعوب ويصعّدها حتى تقترن بالمقدس. ولقد أنجبت منطقة الشرق الأوسط ديانتين، كما استطاعت أن تتخلص من حكم روما خلال فترة تقدر بسبعة قرون أو ثمانية. وما زلنا في مطلع القرن الثالث من الحكم الغربي ولذلك

فالإسلام دين المستضعفين، لأنه الوحيد الذي بقي خارج مفاهيم العقل الغربي. مع أن هذا العقل استوعب البوذية والكونفوشية، لكنه يصر على أن يستبعد الإسلام من دائرة إدراكه. واليوم يعلن الغرب أنه لا يحارب الإسلام بل يحترمه. ربما كان هذا صحيحاً. لكنه هو الغرب ذاته الذي يمارس القتل ضد المسلمين. فهل يوجد إسلام بلا مسلمين؟

ثم إنك حين تضرب السودان والصومال والعراق وليبيا وأفغانستان وفلسطين وتستتبع استتباعاً مطلقاً كلاً من مصر والسعودية والباكستان ودويلات الخليج وتضغط ضغطاً تهديدياً على كل من سورية وإيران والجزائر - حين تفعل كل هذا بالمسلمين تطعن الإسلام في صميمه. ولو أمعنا النظر لوجدنا الدول العربية تشكل أكثرية الجهات المستهدفة من أمريكا مما يجعلنا نتساءل عن نوايا الحكومات الأمريكية تجاه العرب والمنطقة العربية، فهي تخصهم بمزيد من القسوة والمعاملة السيئة والمراقبة الصارمة حتى في المسائل التي لا تخص إسرائيل بدليل أن العقوبات التي أنزلت بالعراق تتجاوز في وحشيتها وإرهابها وقسوتها وفظاعتها كل عقوبة أنزلها شعب بشعب في التاريخ.

ومع ذلك فما تزال العروبة والإسلام قوتين صدامتين، أي قادرتين على حشد الجماهير لقتال المعتدين. بهذا المعنى ما زالت الحضارة الإسلامية حية منجبة. ليس بالضرورة أن يكون الإنجاب تكنولوجياً أو علمياً. فهي حضارة كتاب تخاطب وجدان الإنسان وإحساسه بالعدالة وتنظم العلاقة بينه وبين الله، وبينه وبين إخوته من البشر: «أحب الخلق إلى الله أنفعهم لعباده». ومع ذلك فقد ترك للناس شؤون دنياهم وسياستها. إن لكل حضارة نقاط تفوق. وأجد في الإسلام مرونة تتسع من النمط السلفي إلى الأنماط الحديثة. فلا تثريب على المؤمنين.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المسألة الحضارية
ومظاهر المأزق العربي الإسلامي

رضوان السيد

في المفهوم

قصد هنتنغتون من وراء مقالته عن صراع الحضارات (1993) ثم كتابه في الموضوع نفسه (1996) إلى تصوير المشهد العالمي بعد انقضاء الحرب الباردة، ليقترح استراتيجيةً للولايات المتحدة لمواجهة تلك المتغيرات. ولأنه ليس مؤرّخاً، بل هو باحث استراتيجي فقد كانت خطوتاه الأُوليان متعجلتين، وتسببتا في إضفاء شيء من الخفّة والتسرُّع على استنتاجاته ذات الطابع السياسي والاستراتيجي، في الخطوة الثالثة؛ مما دفع مفكراً كإدوار سعيد إلى تسمية الأطروحة: صدام أو صراع الجهالات! طرح هنتنغتون في الخطوة الأولى فكرته القائلة إنه بعد انقضاء الحرب الباردة فإن طبيعة الصراعات على المستوى العالمي ستتغير. كانت تلك الصراعات في الماضي القريب ذات طبائع أيديولوجية وسياسية واقتصادية واستراتيجية. والحرب الباردة هي النموذج الأوضح لتلك التجاذبات والصدامات.

أما في المرحلة الثانية، في الحاضر والمستقبل؛ فإن الباحث انصرف لدراسة الصراعات البديلة أو الجديدة: إنها صراعات الثقافات والحضارات. صحيح أنه لم يذكر هنا الباحث الأميركي الآخر: فوكوياما. لكنه قصد فعلاً إلى مناقضة فكرته ليس حول «نهاية التاريخ»؛ بل حول طبائع الصراعات المستقبلية وضخامتها أو شدتها. فليس صحيحاً أن الصراعات ستنتهي أو ستتضاءل تحت وطأة انتصار المعسكر الغربي في الحرب الباردة. كما أنه

ليس صحيحاً أن تلك الصراعات المتضائلة ستكون سياسية أو اقتصادية؛ بل إنها ستبقى شديدة ومستعرة، وستكون ثقافية أو حضارية، أي أنها ستجري بين المجال الحضاري الغربي، والمجالات الحضارية الأخرى الباقية في العالم، والتي يقول هنتنغتون إنها ست أو سبع أهمها المجال الكونفوشيوسي/البوذي، والمجال الإسلامي. أما المعالمُ أو العناصر التي رأى الباحث الأميركي أنها تحدّد المجال الثقافي أو الحضاري فهي: الدين، والتجربة التاريخية العريقة، والامتداد الجغرافي المترابط أو المتماسك، والوعي الذاتي القوي. ومع أنه يخشى من إمكان التحالف بين المجالين القويين والباقيين: الكونفوشيوسي/البوذي، والإسلامي، غير أنه يلاحظ أن الانبعاث الحضاري الأول يتجه لتسوية أموره مع الحضارة الغربية بعد تحقيق نجاحات اقتصادية وسياسية بالتحاور والتجاور والتنافس مع الغرب وقيمه وممارساته ونظمه؛ في حين تتجه الصحوة الإسلامية إلى الانعكاف على الذات، وإلى مواجهة الحضارة الغربية المنتصرة وتحدّيها. وبسبب من نزعتي التأكيد على الهوية الذاتية، وعدم القبول بالانضواء تحت لواء القيم الحضارية الغربية؛ فإن الباحث يستنتج من وقائعَ وأحداث يسردها من التاريخين القديم والحديث أن للإسلام تخوماً دموية. ومع ذلك فإن الباحث الأميركي لا يرى أن الصدام بين الإسلام والغرب حتمي الحدوث، ويقترح أفكاراً للقاء والتحاور؛ لكنه لاحظ في مناسبات عدة في السنوات الأخيرة تصديقاً لاستنتاجيه الرئيسيين: الصراعاتُ صراعات بين المجالات الحضارية، وأبرز ساحات الصراع كائنة بين الإسلام والغرب!

في ردّ الفعل العربي والإسلامي

سارع عرب كثيرون بينهم كتّاب قوميون وإسلاميون ويساريون؛ بالإضافة إلى بعض الباحثين المسلمين من غير العرب للردّ على هنتنغتون. فقد شكّك البعض في أطروحته حول تغير طبيعة الصراعات واستشهدوا على ذلك بصراعات كثيرة تجري في العالم اليوم ذات أسباب وأبعاد سياسية واقتصادية واضحة. وقال بعض آخر إن أشرس الصراعات جرت وتجري داخل المجال

الحضاري أو الثقافي الواحد، وليس بين المجالات المختلفة. وقال بعض ثالث إن فهم هنتنغتون للحضارة فهم سطحي، كما أن فهمه للعلاقات فيما بينها لا يمكن الأخذ به. فالعلاقات بين الحضارات علاقات تكوينية وتواصلية، وهي تستعير وتتأثر وتؤثر بحيث يصعب الحديث عن روح خاص وأصيل ومتميز لحضارة أو ثقافة ما. وفي القرنين الأخيرين تواصل العالم إلى حدود وآفاق تحول دون الاستمرار في الحديث عن حضارات مختلفة ومتصارعة. وكان هناك من قال إن الحضارات لا تتصارع ولا تتحاور، لأنها ليست عوامل فاعلة بطرائق مباشرة في المدى القصير. بل إنما تقوم بينها علاقات في المديات الطويلة. أما في المدى القصير فإن الأفراد هم الذين يتحركون ويفعلون، والشعوب والدول والفئات هي التي تتحرك وتفعل لأسباب واعية سياسية أو اقتصادية أو عقائدية ـ وفي هذه الحالات لا تكون الحضارات أو الثقافات مسؤولة بالسلب أو بالإيجاب، أو أن الأفراد والدول في الحركية والفعل لا يمثّلون حضارة معيّنة، بل إنما يمثلون إدراكات معينة لمصالح ورؤىً واعتبارات قريبة أو بعيدة.

هذه الإجابات كلها صدرت في الأعم الأغلب عن باحثين عرب ومسلمين وغربيين، ذوي نزعات قومية أو ليبرالية أو نقدية. أما ذوو النزعات الإسلامية فقد اتسمت كتاباتهم الكثيرة بأمرين اثنين: التشديد على الطبيعة التواصلية والحوارية للإسلام وحضارته ـ والتشديد في المقابل على العدوانية التي وسمت وتَسِمُ الحضارة الغربية في مرحلتيها المسيحية والعلمانية.

والواقع أن حركة الإحياء الإسلامي أسست في العقود الستة الأخيرة لهذه الرؤية الثنائية للعالم، والصراع الحتمي الناشب بين الغرب والإسلام، بسبب الطبيعة المادية والعدوانية والتخريبية للحضارة الغربية. صحيح أن نقد الغرب، ونزعاته التبشيرية والإلحادية والاستعمارية تجاه الشرق والإسلام بدأ منذ أكثر من مائة عام على أيدي رحمة الله الهندي والأفغاني وعبده وقاسم أمين؛ لكن كانت هناك دائماً تفرقة بين سياسات الغرب المدانة، وإنجازاته المؤسسية ونظمه وثقافته وتقدمه، وهي الأمور التي ينبغي تعلمها واكتسابها منه. أما النظرة الثنائية القاطعة فأعلنت عن نفسها في مقالة لأبي الأعلى المودودي

(ـ1979م) بعنوان: انتحار الحضارة الغربية، صدرت عام 1941، رأى فيها أن الحضارة الغربية ذات طبيعة شريرة، وأنه لا شيء فيها يمكن اعتباره حسناً وإن ظهر بريق خادع هنا وهناك، وعلتاها الرئيسيتان: القومية المتعصّبة (شيطان القومية، كما تجلّى في الحربين العالميتين)، وانهيار مؤسسة الأُسرة وتضاؤل النسْل. وبعد ذلك توالت أعمال أبي الحسن الندوي (ـ1998م) ومحمد الغزالي (ـ1996م)، وسيّد قطب (ـ1966م) ومحمد قطب، وأنور الجندي، ومحمد محمد حسين.. إلخ والتي تُماهي بين الغرب والظلام أو الغرب والجاهلية أو الغرب واليهودية أو الغرب والفساد الخلقي والإنساني. وقد ترتب على هذا الإدراك للعالم القول بأنه لا مهادنة بين الإسلام وهذا الغرب، وأن الإسلام هو البديل الحضاري لهذه الحضارة التي توشك أن تهلك نفسها وتهلك العالم؛ إن لم يبادر المسلمون لإنقاذ الناس من شرورها!

ما هي المشكلة؟

إن المشكلة الرئيسية التي نواجهها على المستويين الثقافي والسياسي في المجال العالمي، لا تكمن في إقبال هنتنغتون وبرنارد لويس ونايبول وباربر وبيرلسكوني وبايبس وكرامر على القول بضرورة مواجهتنا لإنقاذ العالم من شرورنا بسبب عدوانية ديننا وثقافتنا. فتوجه هؤلاء معروف سواء أأعلنوه أم أسرّوه. بل المشكلة في هذه الرؤية للعالم، والتي سادت في أوساطٍ واسعة لدى المثقفين العرب والمسلمين، وبلغت ذروتها المأساوية في مسألة الفسطاطين كلام أُسامة بن لادن بعد مأساة 11 سبتمبر 2001. نستطيع القول طبعاً إنها رؤية فصامية أو دليلُ عجز عن مواجهة تحديات المعاصرة أو أنها نتاج العدوانية الأميركية.. إلخ. بيد أن كل تلك التسويغات تخفي من حيث أرادت أم لم تُردْ هَولَ الفقر الثقافي والإنساني الذي نعاني منه، والذي لا يقتصر على الإسلاميين المتشدّدين، كما يبدو من كتابات نقاد العولمة العرب في الأعوام الأخيرة.

إن أول ما يظلم هذا الفقر الثقافي يظلم ثقافتنا التاريخية، التي كانت ثقافة عالمية لا تعرف الفساطيط ولا المعسكرات. ثم إنه يظلم جهود وأعمال

مثقفين عرب ومسلمين طوال ما يزيد على القرن ونصف القرن من أجل فهم العالم، والتواصل معه، والدخول فيه، وحفظ مصالحنا ومستقبلنا بهذا الدخول، وبذاك التأثير. وهو يظلم إنساننا في أوطاننا وفي المهاجر، والذي جاهد ويجاهد منذ قرن ونيف للانتماء بدينه وبثقافته وبتاريخه وبمستقبله إلى عالم العصر وعصر العالم.

إن مشكلاتنا مع النظام الدولي، والنظام العالمي، ليست فريدة من نوعها، كما يحاول كتّاب الصحف والوسائل السمعية والبصرية إقناعنا كل يوم. ثم إنه مهما تفاقمت تلك المشكلات؛ فلا يمكن أن تكون العلاقة، علاقةُ خمس سكان العالم، ببقية أجزائه قد بلغت درجةً من التأزم ما عاد يفيد معها غير المواجهة الشاملة أو الانتحار!

يقول مارشال هودجسون في كتابه: «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية»، والصادر عام 1972: «يعاني المسلمون، ورثة تلك الحضارة العالمية الكبرى من أزمة ثقافية طاحنة نتيجة ما يعونَهُ من افتراق بين الإمكانيات الهائلة في التاريخ والمعنى والموقع من جهة، وما يشهدونه من تضاؤل للدور أمام أنفسهم وأمام العالم... بيد أن الخروج من المأزق لا يكمُنُ في الاستسلام لهول المؤامرة المزعومة، ولا في التصرف مثل دونكيشوت أو كالأقلية المهدَّدة بالفناء..».

إنها الأزمة الثقافية لكن ليس في المجال التاريخي أو مجال الهوية والدين، بل هي أزمة التواصل فيما بيننا، وأزمة التواصل مع العالم. وهي ليست بنت ساعتها، ولا تتناول أوساط الإسلاميين المتشددين وحسب، كما أن جذورها ليست ثقافية أو أن العوامل الثقافية لا تنفرد بالتأسيس لها. صحيح أن الصحوة الإسلامية تضمنت تأكيداً على الهوية الخاصة والطهورية، وضرورة صونها، والتصدي لمحاولات المساس بها ـ كما سبق أن ذكرتُ ـ، ومن ضمن ذلك أطروحتا الغزو الثقافي والتجدد الذاتي. بيد أن هاتين الأطروحتين بالذات ما أنتجهما الإسلاميون بمفردهم، كما أن فئات ثقافية أخرى تقول بهما وتدعو إليهما حتى اليوم. فالقوميون التقدميون تحدثوا منذ ستينات القرن

العشرين عن غزو الثقافة الرأسمالية، وعن الانقسام الفكري إلى ثقافة تقدمية وأخرى رجعية. كما تحدثوا عن الحتميات حتى في المجال الثقافي. وفي الوقت الذي كان فيه التقدميون يشنون الحملات على ثقافة الاستعمار، وثقافة الرأسمالية، كان الإسلاميون يتصدون للاستشراق والتغريب والتبشير، ويستعيرون من اليساريين مقولتهم حول شرور الرأسمالية حتى في المجال الثقافي. وعندما اشتدَّ الصراع على السلطة بين الإسلاميين وبعض الأنظمة العربية، تعمّمت مقولة شرور الغرب لتطال الماركسية كما طالت الرأسمالية من قبل. وعندما حلت سبعينات القرن الماضي، كانت الأفكار الإسلامية واليسارية على حد سواء؛ قد صارت منظومات عقائدية. ومعنى ذلك أن الرؤى النقدية ما عادت بحاجة إلى معرفة بأفكار الخصم من أجل الهجوم عليه؛ بل صار الجو كله جو رموز خيِّرة أو ملعونة تُطرح باعتبارها مسلمات لا تحتاج إلى تدليل. ومما له دلالته أن السنوات الأربعين الأخيرة ما صدرت فيها غير ثلاث محاولات جادّة بالعربية عن مفهوم الحضارة، والعلاقات بين الحضارات تتضمن رؤية إيجابية وإن تكن ذات طابع أكاديمي وتاريخي أو استراتيجي: بحوث مالك بن نبي 1955 ـ 1962 عن الكومنولث الإسلامي، ومؤتمر باندونغ، ومشكلة الثقافة، وشروط النهضة، ودراسة للدكتور قسطنطين زريق عام 1964 بعنوان: «في معركة الحضارة..»، وثالثة للدكتور حسين مؤنس عام 1977 بعنوان: «الحضارة ـ دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها». ومما له دلالته أيضاً أنه في العام 1964 الذي صدرت فيه دراسة زريق ذات الطابع الأكاديمي والإرادوي في الوقت نفسه، صدر فيه كتيب سيد قطب «معالم في الطريق» الذي يضع فيه الإسلام في المواجهة المستحيلة مع عالم الجاهلية المعاصرة. ثم صدرت تباعاً كتب إدانة الحضارة الغربية كلها في العامين التاليين: الدين والحضارة الإنسانية لمحمد البهي (1964)، والإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسين (1965)، وجاهلية القرن العشرين لمحمد قطب (1965 أيضاً)، والإسلام والحضارة لأنور الجندي (1966).

ونستطيع طبعاً فهم الأمر باعتباره من نتاجات الحرب الباردة، والصراع على السلطة في الوطن العربي. كما نستطيع فهم الطابع العقائدي الذي ساد

الفكر العربي كلّه في الستينات والسبعينات من ضمن ملاحظة اشتداد ذاك الصراع، وتحوله إلى صراع ثقافي؛ بما يعنيه ذلك من غياب للسياسة في المجال العام العالمي والدولتي والثقافي. بيد أن تكرار المشهد في التسعينات، يطرح مشكلة من نوع آخر. فالحرب الباردة انتهت آنذاك، واستتبت الهيمنة للولايات المتحدة في المجال العالمي، وتراجع الحديث عن الديمقراطية والحوار والتواصل، الذي ازدهر في الثمانينات. وإذا كان ممكناً إيرادُ واقعة حرب الخليج الثانية، والهيمنة الأميركية، باعتبارهما سببين لاستمرار العقائدية في الفكر، واستمرار الثنائية في النظر إلى العالم؛ فلا يمكن فهم ردود الأفعال على الظواهر الجديدة في الاقتصاد العالمي، أو ما يُسمّى العولمة، من جانب سائر الفئات المثقفة في الوطن العربي، إلا بصعوبة. لقد كانت الإجابة على فوكوياما وهنتنغتون صراعية لأن الأطروحتين صراعيتان. لكن كيف يمكن فهم الإقبال على مصارعة «العولمة» ثقافياً، وبطرائقَ عقائديةٍ في الغالب، ومن جانب اليساريين وليس الإسلاميين فقط؟!

بدايةٌ أم نهاية؟

لقد اعتقد كثيرون بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر أن أصولية ابن لادن وعقائديته، ونظرته المانوية إلى العالم، إنما كانت وما تزال هامشيةً في المجالين الثقافي والسياسي. بيد أن الثنائية الفصامية بارزة وقوية في المجال الثقافي والديني العربي منذ السبعينات؛ وإن لم تكن تجلياتها عنيفةً عنف الأصولية الملقّحة بالسلفيّة. وإذا كنتُ قد لاحظت من قبل أن هذا النظر إلى العالم يكشف عن فقر معرفي وإنساني يقطع مع ثقافتنا التاريخية، ومع العالم؛ فإن الحرب على هنتنغتون، والحرب على العولمة، تكشفان عن غياب للحوار والتواصل من جهة، وعن سقوط للسياسة من جهة أخرى. فمشكلاتنا مع العالم وفيه مشكلات سياسية واقتصادية وليست ثقافية. لكن اللجوء إلى النقاش الثقافي والحضاري يكشف عن وعي غريب ومغيّب عن الواقع ووقائعه وإمكانياته وتحدياته. فلا حوار ولا صراع بين الحضارات والثقافات في مسألة الهيمنة، وفي مسألة التنمية، وفي مسألة العولمة، وفي مسألة وسائل الاتصال

العصرية، وفي مسألة الصراع مع إسرائيل... إلخ. والدخول في جدال ثقافي وحضاري حول ذلك كله يعني استحالة الوصول إلى حلول ومعالجات لهذه القضايا كلها، بما يُفضي إلى الاعتقاد بانسداد الأفق، وضرورة الاستسلام أو الانتحار وهما وجهان لعملة واحدة تماماً مثل حوار الحضارات أو صراعها.

إنّ سأمَنا من الثقافيات والعقائديات والنزاعيات لا يعود إلى التخلّي عن النضال من أجل الحقوق والمصالح؛ بل لأننا سئمنا من النكسات والنكبات والهزائم، ومن العشوائيات التي نُقابلُها بالتهليل، ثم تنتهي بالنُواح. أدت الهزيمة في حرب الخليج الثانية إلى سيطرة الولايات المتحدة على العالم، وإلى انفتاح آسيا وإفريقيا لإسرائيل على مصراعيهما؛ فما دام العربُ يتفاوضون، لماذا تظلّ المقاطعة لإسرائيل؟! أمّا في حرب ابن لادن على أميركا فقد دُقَّ إسفينٌ بين العرب والمسلمين الآخرين، كما تلقّى المسلمون في أوروبا وأميركا ضربةً قاسية. لقد صار العربُ في نظر الدول الإسلامية والجاليات الإسلامية مناطاً للمصائب والنكبات، ولست أدري كيف يمكن في المدى المنظور تصحيح تلك العلاقات. ومع ذلك فإنّ كتّاباً وصحفيين ما يزالون يرددون أنّ الغاية كانت سليمة، وإنما المشكلة في الوسائل. والواقع أنّ كلَّ الغايات سليمة أو صحيحة، بيد أنّ الوسائل تكون ملائمة أو غير ملائمة. وما يدور في الفكر والممارسة لدى فئات من المثقفين العرب والمسلمين منذ السبعينات لا يقتصر على عدم ملاءمة الوسائل للغايات، بل إنّ تلك الأفكار والممارسات هي ضد الأهداف المعلنة بالمطلق ـ وإلاّ فدعونا نفهم كيف سننتصر على أميركا بهذه الطريقة، ثم لماذا نريد أن نقاتل أميركا والعالم أصلاً؟!

وهكذا فإنّ الأزمة أزمةٌ ثقافيةٌ في الظاهر فقط. وصارت كذلك في ظاهرها للهروب والعجز عن التعامل معها في السياسة والاقتصاد والاجتماع. ونحن عندما نصرح بالحوار أو الصراع بين الحضارات والثقافات أو بين الغرب والإسلام، إنما نريح النظام العالمي القائم لأننا نفضّل الانتحار على الدخول في تواصل وحوار حقيقي في الإشكاليات الاقتصادية والسياسية بالذات مع محيطنا ومع العالم، كما فعلت أمم أخرى كثيرة في العقدين

الماضيين. لقد فعلها الكوريون والسنغافوريون والصينيون والماليزيون والتايوانيون ونجحوا نجاحات نسبية لكنها معتبرة. وما حالت دون ذلك شراسة النظام الرأسمالي، ولا الاختلافات الثقافية والدينية بين الكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية والماركسية من جهة، والمسيحية والعلمانية والرأسمالية من جهة ثانية!

ما كانت عندنا أزمة ثقافية عندما كانت النضالات الثقافية والسياسية تدور حول التخلُّص من الاستعمار، والتوحد العربي، وتحرير فلسطين، وتحقيق التنمية، وبناء الدولة الحديثة. ويومها، وعلى حواشي الحرب الباردة دار صراع بين المستشرقين والاستراتيجيين حول روح الإسلام، وروح العروبة الجديدة. وكان هناك وقتها من قال إنّ الإسلام اشتراكيٌّ وتوتاليتاري (برنارد لويس وخضّوري ولاكير على سبيل المثال). لكن كان هناك أيضاً من قال إنّ الحضارة العربية الإسلامية تملك إمكانيات متعددة مثل سائر التجارب الحضارية الكبرى (رودنسون وشتيبات وهودجسون). ثم تجمَّد كلُّ شيءٍ منذ السبعينات، وانتهى الانسداد السياسي، والانسداد في بناء الدولة إلى أن يصبح تأزماً ثقافياً بدلاً من أن يمثل الاختلاف حيوية فكرية وثقافية. وأذكر أنَّ مركز دراسات الوحدة العربية أجرى أواخر الثمانينات دراسات استطلاعية حول مستقبل الوطن العربي والمشروع الحضاري، بطريقة المشاهد أو السيناريوهات، وانتهت تلك الدراسات إلى نتائج أو مشاهد أدنى للتفاؤل. ثم جاءت حرب الخليج الثانية ليسود مشهد ما يزال مستمراً حتى اليوم؛ ومع ذلك فإنّ الإسلاميين واليساريين ما يزالون يتلذَّذون بلحس المبرد، ويريدوننا أن نصدق أنّ هذه الانفجارات العبثية هي لحظات الغَسَق قبل انبلاج الفجر. يقول بدر شاكر السيّاب في قصيدة المطر إنه ما مرَّ عام إلاّ وفي العراق جوع! والواقع أنه ما مرَّ عام إلاّ وانفجر إحباط أو فِصام أدّى إلى الإضرار بمصالحنا ومستقبلنا، وزاد من سيطرة الولايات المتحدة على العالم. لا تسيطر الولايات المتحدة على العالم من طريق منظمة التجارة الدولية كما يزعم اليساريون، بل باللجوء إلى القرارات والضربات الاقتصادية والعسكرية المفروضة على النظام العالمي، كما حدث عام 1990، وكما حدث ويحدث الآن.

نعم، ما كانت عندنا أو أننا لم نكن نُعاني من أزمةٍ ثقافيةٍ أو حضارية، لكنها تبدَّت في سبعينات القرن العشرين، وبلغت ذِروتَها في تسعينات القرن العشرين، للأسباب التي ذكرتُها. وقد بشّرنا أوليڤييه روا وجيل كيپيل بفشل الإسلام السياسي في التسعينات، واستدلاّ على ذلك من بين أسبابٍ أخرى، بلجوء فئاتٍ هامشيةٍ منه للعنف. لكنّ الحرب الأميركية على الإرهاب ستُطيلُ عُمُرَ جماعات العنف هذه، وستعمّقُ الأزمة الثقافية الظاهرة. وهي الأزمة الحالية الناجمة عن أمرين: الرؤية العقائدية للعالم، ومواجهة الفشل الاقتصادي والسياسي بتشدُّدٍ ديني وثقافي. ولا حلَّ إلاّ بأن يعود للاقتصادي والسياسي اعتبارهما، وإلاّ بأن نخرج من هذه الرؤية المانوية للعالم باتجاه التواصل والمشاركة كما فعلت أممٌ ودول أخرى، وباتجاه المواجهة الحقيقية للمشكلات.

لقد أوضح لنا إدوار سعيد ونعوم تشومسكي وأكبر أحمد وجاك شاهين وآخرون في العقدين الماضيين كيف تُنتَجُ الصُوَرُ الرتيبة عن العرب والإسلام في البحوث الاستراتيجية ووسائل الإعلام العالمية، وأفلام السينما، وكيف يُعادُ إنتاجُها. وفي هذا السياق تُستخدم تصريحات السياسيين وصورهم، وأطروحات المثقفين، وممارسات الجمهور، لتدعم آليات الإنتاج والتسويق. ولست أرى في الحملات الإعلامية المضادّة حتى الناجح منها علاجاً أو مواجهة مجدية. ذلك أنّ الواقع العربي والإسلامي، والوعي الثقافي السائد، يَهَبُ ـ وإن لم يقصد أو يَعِ ذلك ـ العنصريين والصهاينة وأعداء الإسلام الدينيين أو الثقافيين، فُرصاً وصدقية واستمراراً. ولهذا لا بُدَّ من أعمالٍ ثقافيةٍ جادّةٍ ومتخصِّصة تشمل المراجعات النقدية البنّاءة، والعروض المعرفية القوية والمبدعة؛ بما في ذلك رؤية العالم في الفكر العربي المعاصر، والثقافة السياسية العربية وقضاياها ومشكلاتها. وللجامعة العربية تُراثٌ في التصدّي للمسائل الثقافية الكبرى عبر الإدارة الثقافية قديماً، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في السنوات الماضية. وقد علمتُ أنه كان هناك مؤتمران أو أكثر في المنظمة الإسلامية، وفي المنظمة العربية، في الآونة الأخيرة، حول حوار الحضارات. بيد أنّ أكثر البحوث غرقت في دفاعيات عن الإسلام وحضارته، وعاد بعضُها لذكر

نقائص الحضارة الغربية. لكأنما المشكلة في سوء ظنّ بيرلسكوني بالإسلام أو حسن ظنّ توني بلير به. إنني مقتنع بأنّ الجزء الأساسي من المشكلة يقع في وعينا وممارساتنا. وفي الوطن العربي اليوم مؤسساتٌ كثيرةٌ تستطيع القيام بما لم تقم به المؤسسات الثقافية الرسمية وشبه الرسمية.

كان الأستاذ مالك بن نبي قد أصدر عام 1960 كتاباً بعنوان: الصراع الفكري في البلدان المستعمرة. لكن عندما أُجريت معه مقابلة لإحدى المجلاّت عام 1972 ذكر لي أنه بصدد كتابة دراسة أُخرى بعنوان: الصراع على الإسلام في الوطن العربي. وكان يقصِدُ دعوات التنظيمات الجهادية التي بدأت تظهر آنذاك في بعض البلاد العربية. قال لي وقتها إنها بداية «بروتستانتية» لن تلقى نجاحاً ولا جمهوراً لأنها تعني انقساماً داخلياً، ومُواجهةً عبثيةً مُهلكةً مع العالم: فهل أخطأ مالك بن نبي رحمه الله في توقعاته؟ وما هي مآلات ومصائر هذا الصراع على روح الإسلام؟! إنّ الأمر خطير فعلاً، ليس لأنّ النهضويين والإصلاحيين غائبون أو مستضعفون وحسب؛ بل ولأنّ تحديد الإسلام، وتحديد مرجعياته، ما عاد شأناً خاصاً بالمسلمين وجهاتهم الدينية والثقافية؛ بل إنه منذ صار عاملاً فاعلاً في المجال الدولي بقيام الثورة الإيرانية عام 1979، صار العالم كلُّهُ مشاركاً في تحديده وبالتالي في توجيهه. وقبل أسابيع كتب توماس فريدمان في النيويورك تايمز (17 ـ 18/ 11/ 2001) داعياً إلى مناقشةٍ وحركةٍ نقديةٍ تاريخية أو فاصلة من أجل تحديث الإسلام. أما الرئيس بوش وفريدمان نفسه وآخرون فقد طلبوا منا جميعاً إصلاح التعليم في المدارس الدينية الإسلامية. في حين طالبنا توني بلير بالعودة إلى إسلام الغالبية أو الـ Main stream! والأصولية الإسلامية لم تخرج من المدارس الدينية؛ بل إنها ضدّها لأنها غير ثورية أو جهادية، كما يقولون. لكنّ نظام التعليم كلّه، وليس الدينيَّ وحسْب؛ بحاجةٍ إلى إصلاحٍ وتغييرٍ، سواءٌ أقال ذلك الرئيس بوش أو لم يقُلْهُ! فبين التقليد والأصولية، نحن محتاجون إلى الإصلاح والتغيير: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. فلا حاجة للالتهاء بالمكابرة بحجة أنّ الخصومَ يريدون منا أمراً ما طبعاً من أجل الإضرار بنا، أو التحجج بأنهم يريدون منا تغيير الإسلام! إنه مأزقٌ شاملٌ يتطلب تغييراً

شاملاً. والمشكلةُ أنّ ضرورات التغيير والإصلاح تُصادفُ ظروفاً غير ملائمة، وأنّ النُخَب الإصلاحية والتغييرية لا تتوافر بكثافة أو أنها لا تتوافرُ بالقدر الكافي؛ من حيث العدد والمجالات المعرفية والوعي والإرادة.



حِوارُ الحضارات
بين منطق التمركز ومشادات الصّراع

عمر كوش

يأتي الحديث عن حوار الحضارات في مرحلة تاريخية دقيقة وحساسة، خصوصاً وأن عالم اليوم يشهد سيطرة عقلية الحرب والصراع، حيث تحشد أمريكا دول العالم معها في حرب غير معلنة قد تطال شعوباً تمثل حضارات مختلفة، فيما يجري تصوير العرب والمسلمين بصور بعيدة كل البعد عن روح حضارتهم وقيمهما، حتى يخال المرء أن منطق السيطرة والهيمنة غالب على منطق الحوار والتفاعل وتبادل الرأي، وبالتالي: هل بقي ثمة فائدة من مواصلة الحديث عن حوار الحضارات؟ وكيف نستطيع استجلاء ملامح المستقبل في الألفية الثالثة حيث تشهد بدايتها تغيراً حاسماً نحو مزيد من التمركز والنمطية ومحاربة الآخر.

إن ما حدث في الحادي عشر من أيلول في أمريكا وما تلاه من دعوات وخطابات، يستوجب إعادة النظر في مختلف المشكلات المعرفية والسياسية التي يدور حولها تلاقي الحضارات وحوارها، أملاً في بقاء فسحة ولو صغيرة للحوار!

فاليوم، ومع كل الأسف، يجري تصدير خطاب معاد لخطاب الحوار، يُترك فيه العنان للصور النمطية الكامنة في لاشعور الساسة كي يتمادوا في تشويه صورة الآخر، ونبذ أي حضور لممثلي حضارات موغلة في التسامح والتلاقي والتفاعل مع الآخر، ويعمد هذا الخطاب إلى تبسيطية تضع الغرب في مواجهة الشرق، والحضارة مقابل البربرية، والخير في مواجهة الشر، مما يفسح المجال لشرعنة عقلية الانتقام والعداء بين أبناء الأديان. وفي سياق

هذا، عادت ثانية صور البربري والبرابرة القادمون للانقضاض على الحضارة والمدنية الأمريكية ومعها كل منجزات الحضارة الغربية. لكن هيهات يا صاحبي، لن نعثر على صورة «كافافي» بين الحشود المنتظرة، فكافافي مطمئن، لأن البرابرة لم يأتوا من خارج المدينة، رغم أن قدومهم كان يشكل نوعاً من الحل.

عود على بدء:

إن تاريخ الحضارات يشهد على ادعاءات كثيرة، ترى فيها الحضارات نفسها وسط العالم أو مركزه. مرد ذلك هو نوع من التمركز الميتافيزيقي الذي يعطي أفضلية للأنا على الآخر، وللروح على الجسد، وللحياة على الموت، وللكلام على الكتابة. . . إلخ. لكن التمركزيات التي نشأت بشكل ظاهر مع الغرب الحديث أخذت منحى خطيراً، وتمت عمليات تمركز مختلفة ومتناسخة على الذات: تمركز إثني، وتمركز ديني، وتمركز عقلي، وتمركز صوتي، وتمركز ذكوري، وتمركز شمسي[1]، وما يزيد عن ذلك.

غير أن ما حدث كونياً منذ الربع الأخير من الألفية الثانية وصولاً إلى بداية الألفية الثالثة يستوجب التوقف عنده ملياً، فقد نشأت مع انتصار الليبرالية الجديدة اختلالات خطيرة في التوازنات الاقتصادية والاجتماعية، التي تمّت على حساب قسم كبير من البشر. ومع نشوة الانتصار المزعوم حاولت فرض طابعها أو ذهنيتها البراغماتية النصية الجديدة على العالم، وبشكل ينزع أن يكون كليانياً، وها نحن نشهد، في أيامنا هذه، حالة عود على بدء، ربما عودة الإله «ديونيسيوس» مع «ماكدونالدز» و«الكوكا كولا» وأوهام بعض اتجاهات ما بعد الحداثة. ولم تكف أمريكا الهيمنة الاقتصادية والعسكرية والسياسية والإعلامية على العالم، بل تريد اليوم من دول العالم أن تحدد موقفها حسبما قال بوش الابن: «إما معنا أو ضدنا» في حرب تشنها على

(1) أنظر: يمكن التوسع في هذا الصدد بالرجوع إلى أعمال جاك ديريدا بالفرنسية، وبالأخص: «الكتابة والاختلاف»، و«في علم الكتابة»، و«مواقف».

طريقة الغرب الأميركي، تحت شعار «المطلوب حياً أو ميتاً». هكذا يتحول رئيس الدولة الأعظم في العالم إلى «شريف» يقود تجمعاً للكابوي، تاركاً خلفه كل الادعاءات المخاتلة لخطاب الحرية والديمقراطية، لينحو خطابه المعولم إلى خطاب الهوية الواحد، المركز والنسق، وإلغاء الآخر أو «استئصاله» عبر عملية جراحية تقوم بها الأساطيل وحاملات الطائرات والمارينز وما شابه ذلك. وعليه تعود عقلية القبض على الحقيقة حتى وإن كانت سراباً. ويلح التساؤل هنا عن الفرق بينها وبين عقلية الواحد، سواء كان هذا الواحد هو الحزب أو الأمة أو الطبقة أو العولمة. هل يؤسس ذلك الفضاء المفتوح والمجتمع المفتوح الذي تحدث عنه «كارل بوبر» ذات يوم أم أن الفضاء بدأ يضيق والهوة تتسع شيئاً فشيئاً؟

لقد وصل طموح بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين إلى أن تكون الألفية الجديدة نقيضة لسابقاتها، وأن تتشكل ثقافة عالمية تقوم على المشاركة العالمية، وتضع وراءها ثقافات الهوية والمطابقة من حيث كونها ثقافة متعددة، تؤكد على الاختلاف والتنوع في وقت يسمح بامتلاك أوجه كثيرة للتواصل الذي يساعد على حضور الثقافات وفتح حوارها. لكن هذا الطموح يصطدم، اليوم، بتفكير العقليات التي تصدر عن الصدام والصراع بين الحضارات، وتروج لمنطق الفصل والإحالة، منطق التمركز على الذات الذي يعود باللاشعور إلى مناطق واسعة تحكمها ذهنيات الثنائيات الميتافيزيقية القائمة على حضور الأنا أو الذات وجعلها مركزاً، ونبذ الآخر بوصفه موضوعاً خارجاً وملعوناً يجب إلحاقه أو إلغاؤه.

ميتافيزيقا الفصل والإحالة:

وتعود نشأة منطق التمركز إلى لحظات احتلت فيها ثنائية: الذات والموضوع مساحات واسعة من التفكير الإنساني، بعد أن أفضى التفكير الميتافيزيقي إلى استراتيجيات الفصل والإحالة والإرجاع، وسار في دروب البحث عن الأول والأصل والأفضل... إلخ، وصار التفكير ثنائياً في تطوره، تتوالد منه ازدواجيات، وتفيض عنه مذهبيات. واختلفت مكونات وحمولات

كل طرف في الثنائية بتطور الفلسفات والعلوم، إذ أخذا يتقدمان كقطبين مترافقين في العصر الحديث، أو كمفهومين يرتكزان، في سياق البحث عن أرضية للفكر، على كوجيتو يحاول تحقيق اللحمة بينهما، فيما صارت الفلسفة أصيلة، أو توصم بذلك، بقدر بحثها عن تحقيق توظيفات لكل منهما وفق منطق الفصل والإحالة، وتفضيل الطرف الأول في الثنائية على الطرف الثاني، ثم نشأت صور نمطية تكرس هذا المنطق. هكذا أضحت ثنائية الذات والموضوع تقدم صورة سيئة عن الفكر، خصوصاً أن التقسيم الثنائي الميتافيزيقي ساد نمطاً معيناً من التفكير الفلسفي منذ أفلاطون وحتى هيغل، مروراً بكافة المنهجيات والمذهبيات الفلسفية المتداخلة معه والمتخارجة عنه، وقد اصطلح على تسمية أشكال التفكير هذه: التفكير العقلاني، ووسمت الفلسفة المتمخضة عنها بالفلسفة العقلانية، تلك التي اتخذت العقل، بوصفه بعداً للوغوس (Logos) يوناني، مقاماً لها شيدت عليه مجمل مفاهيمها وإرهاصاتها، ثم أخذ فعل التسمية يفعل فعله، فحمل معه حمولات ومركبات تمركزية، فصلت فيها الذات العاقلة والمفكرة عن الآخر الذي غدا موضوعاً مهمشاً أمام تمركزية الذات التي خصّ بها الغرب ذاته وحده، فعالم الذات عالم عقلاني وواقعي، بينما عالم الغير مستبعد وملعون، لذا على الآخر أن يبقى غريباً وخارجياً، يغط في دنس وبخور ومتخيلات. وبالتحايث مع العقل أنتجت الذات المتمركزة على ذاتها ميتافيزيقا الفصل الحضاري، حضارة الغرب وحضارة الشرق، وعلى خلفية تقسيماتها القطبية والتقابلية جرى تقسيم الشعوب والحضارات والثقافات، بدءًا من التقسيم الأرسطي المعروف في ثنائية إغريق وبرابرة، وصولاً إلى التقسيم الهيغلي ثم الهيدغري، حيث رُبط تاريخ الحضارة والفلسفة بأوروبا الجرمانية، انطلاقاً من دعوى هيغل التي تقول إن الإغريق هم أول من تناول الموضوع في علاقته مع الذات، ثم دعوى هيدغر التي اعتبر فيها الإغريق أول من سكن الكينونة، بل وامتلكها، ثم ربط مصير الفلسفة بالاشتراكية القومية التي حملت معها النازية والكليانية. هكذا تمّ إلحاق الفلسفة والحضارة بالإقليم اليوناني الذي اعتبر امتداداً خاصاً بالغرب وحده (ذات ـ كينونة)، وكأن التاريخ شكل من أشكال الباطنية، بعد أن نزعوا

عن مجموع شروطه لصالح منطق التمركز وعقيدة الأصول، وعليه لا يخرج كلي هيغل وهيدغر عن منطق التاريخانية والغائية، وفي تمركزهما تسقط الصيرورة في التاريخ الخاص بالغرب كي تنتزع من التاريخ ذاتها[1].

إشكال الهوية:

هل يمكن أن نستخلص مما تقدم وجود تمايز بين نوعين من الهوية، هوية صورية مجردة وهوية ثرية، ثم نرجع ذلك، كما يفعل بعض الباحثين، إلى الأساس الذي نهضت عليه رؤيتان فلسفيتان أساسيتان أنتجت كل منهما ثقافة أو حضارة تختلف عن الأخرى، بمعنى أن الحضارة الشرقية ترجمت الهوية الصورية إلى العدم، والحضارة الغربية دخل السلب (العقل) عليها، فترجمها إلى مفهوم للوجود. لا أعتقد ذلك، كون ما سبق يضعنا أمام نوعٍ من الفصل الميتافيزيقي والتقابلي الإحالي المرجع بين الوجود والعدم، فضلاً عن كونه يحيل إلى منتج من منتجات التمركزية الأوروبية التي ألصقت بالشرق صفات انتقاصية عديدة، منها: افتقاد الشرق للوجود والصيرورة، وإعطائه هالة روحية ميتافيزيقية، في مقابل امتلاك الغرب للذات والكينونة. إلى جانب أن الشرق يبدو وفق منظور كهذا كياناً واحداً موحداً وكذلك الغرب، مع أن التاريخ ليس فيه لحظة واحدة تدل على وجود شرق كهذا، أو غرب كذاك.

إن ما يفيده التاريخ هو مجموعة من الشروط كي يتحقق شيء ما: فلسفة، علم، أو حيث تنشأ حضارة في إقليم محدد من الأرض، وإذا كان الغرب قد فاز بالفلسفة حين شيّد مفاهيمه في دولة القانون والديمقراطية ومجتمع المواطنين، وأنتج حضارة لا تزال تضيء عتمة تمركزاته، فإن الحديث يمتدّ عن اختلافات في الدرجة بين المفاهيم والصور، فيما مقام التشييد يمكن للمفاهيم أن تعمره كما يمكن ذلك للصور، وإن الحضارات لا تصل إلى الحوار دون أن تخونها مشادات الصراع وتجاذباته على خلفية التمركز وامتداداته، فتاريخ الحضارات لم يعرف قط صراعاً حول المفاهيم

(1) G. Deleuze & F. Guattari: Qu'est ce que la philosophie?, les editions de minuit, Paris, 1991, p. 88-102.

والقيم والأخلاق، إنما حول النفوذ والسيطرة والهيمنة، وهذا يستنهض فهماً يتجاوز تراتبية القوة، ويتطلع نحو القيم المشتركة والفضاء المفتوح الذي يتسع للجميع، كونه يقوم على التواصل والتلاقي بين مختلف الثقافات وفق منطق الاختلاف والتنوع.

التركيب/ صورة الفكر:

إن المفاهيم كليات متناثرة ومتشظية، لكن المفهوم بذاته ذاتي الإحالة، بمعنى أنه يطرح نفسه بنفسه، كما يطرح موضوعه كذلك[1]، وتتجسد مهمة الفلسفة في بناء المفاهيم على مقام تتواضع عليه، تتراص وتنتظم، بوصفها صانعة المفاهيم، وهذا ما يعطي الفلسفة نزعة بنائية وليس تعالياً ميتافيزيقياً. فنحن بحاجة إلى التركيب والبناء كي نخرج من سؤال الهوية المؤرق، حتى وإن عنى التركيب تركيباً بين الأضداد والمتناقضات، ذلك أن كل ثقافة وحضارة حيّة لا بد لها من التركيب. نحتاج إذاً، للمفاهيم، وللمقام من أجل تركيب كائناتنا المتثاقلة (ذواتنا)، ولن نجد نجاعة في المفاهيم من غير صورة معينة للفكر التي أسميها مقاماً، نحن أبناء شعوب الحضارات القديمة، عرباً وفرساً وأتراكاً وهنوداً وصينيين.. إلخ، نفتقر إلى صورة الفكر تلك، التي يقدمها الفكر عن نفسه، عن إقليمه المعني، وعن توجهه داخل الإقليم، وحتى خارجه. نفتقر ليس للمفاهيم، فنحن نملك قدراً كبيراً منها، بل نفتقر لناظم المفاهيم والمشيّد لها، الحقل الذي تنمو فيه وتترعرع، تتأقلم وتنشال، تتأرضن ثم تعيد أقلمتها في تربة حوّلها التحليق المتعالي إلى مجرد أرض جرداء أو بقايا ذكرى قوم فعلوا شيئاً ما في التاريخ ثم غابوا. هي ذي حال أقاليمنا المحدد كل منها كأرض وبشر ووسط وبيئة وجغرافيا.. تحتاج إلى ما يعود إلى الفكر كفكر وليس كتاريخ أو قل إعادة تأريخ، وإلى صيرورة هي صيرورتنا نحن الذين نعيش على الأرض، الآن، في عصرنا الذي نعيشه ويُعاش حولنا، وليس إلى صيرورة تسقط في التاريخ أو تقفز فوقه. لن تسعفنا

(1) دولوز وغتاري، المصدر السابق، ص ص 44 ـ 54.

ازدواجات ميتافيزيقا ما سمي «عصر النهضة» و«التنوير العربي» ولا سلفية «البعث الحضاري» المزعوم.

إذن، لا طائل من البحث عن سبب تحليلي وضروري يربط الحضارة بإقليم معين، فليس الغرب هو أول من تناول قضية الموضوع في علاقته مع الذات، فقد مارست حضارات الشرق المختلف ـ الصينية والهندية والمصرية والفارسية والعربية الإسلامية وسواها ـ الفكر والفلسفة، وفكرت في الموضوع وحتى في الثالث المرفوع؛ فالفلسفة تؤسس مقامها على حقول المحايثة، كما يقول دولوز، شريطة أن يشاد كل منها على مقام محدد داخل علاقة فلسفية مع اللافلسفة في الوسط والفكر. وإن كان هنالك ثمة أسباب فهي احتمالية وتركيبية للحضارة وللفلسفة وللحوار، ولا يجدي البحث عن كوجيتو ثوري لأجل ذلك، بل حراك خلق ومساءلة وتفكيك ونقد، فالثورة حلم أو يوتوبيا، وهي شيء ـ كما بينت تجارب الثورات ـ لا يتحقق إلا بخيانة ذاته. لكننا حين نطرح الثورة، نطرحها بوصفها حركة نحو اللانهاية، تحليق مستمر ومطلق، ودعوة إلى أرض جديدة وإقليم جديد. بهذا تغدو الثورة تعويضاً عن خيبات وانهيارات وانتكاسات، بل وتعويضاً عن فقدان الأمل أو الخيبات التي يعاني منها العقل. فنحن نملك كما سبق وأسلفت قدراً من المفاهيم، لكننا لم نعثر بعد على المقام الذي نعمّر به تلك المفاهيم، أي لا نعرف أين نضعها، فنلهو مرة في التعالي ومرة أخرى في الماضي من التاريخ. نحن نفتقر إلى مقام الحق في الفلسفة، الحق في النقد والحفر والمساءلة والتفكيك. نفتقر للمقاومة، مقاومة الشكل غير الإمكاني أو القطعي للمفاهيم أو ما يسميه أدورنو الجدل السالب. نفتقر إلى مقاومة الحاضر، مقاومة التسلط والقمع، مقاومة الموت والعبودية، وكل ما هو مرفوض كلياً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حُدود (حوار الحضارات)

محمد سيد رصاص

ـ 1 ـ

لم يلتفت أحد إلى (دافيد شتراوس) في كتابه «حياة يسوع» (1835)، عندما بيّن في ظل سيطرة الفلسفة الوضعية على المناخ الفكري السائد آنذاك، أن الدين والمعجزات ليست تعبيراً عن قصص واعية أو دقيقة ولا عن حوادث واقعية، بقدر ما يمثل ذلك رموزاً تخيلية لا تعبر عن وقائع وإنما عن حقائق تمثل واقع العقل والخبرة والشعور في زمنٍ محدَّدٍ، وهذا ما أتاح لشتراوس أن يقدم تفسيراً لنشوء المسيحية باعتبارها تعبيراً عن الجو الفكري والروحي السائد في الشرق الخاضع لسيطرة روما، والذي كان يغلب عليه توقع انتظار مخلِّصٍ «ما»، وقد تمَّ إلباسُ مادة هذا الجو وتحويلها إلى شخص يسوع[1].

كانت الوضعية التي قدمها (أوغست كونت)، في عشرينيات القرن التاسع عشر، ومن قبلها المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، تميل إلى محاكمة الدين وقياسه عبر مقياس العلم ومدى مطابقته لحقائق العقل والمحسوس. وهي قد اعتبرت أن انتصار العلم والتقنية سيؤدي إلى وضع العلم مكان الفلسفة، «مكنساً» الميتافيزيقا والدين كمرحلتين سابقتين، وأن هذا الذي اعتبره (كونت) سائداً في زمنه بأوروبا سيشمل العالم بأسره ما دامت التكنولوجيا والعلم سلاحين بيد السيطرة الأوروبية العالمية على باقي المعمورة.

(1) Basil Willey: «Nineteenth-Century Studies», Penguin Books, London, 1964, pp. 234-235.

لم يخرج «البيان الشيوعي» (1848) عن هذا المناخ الفكري، متنبئاً برسملة العالم عبر الغزو الغربي، مما دفع مؤلفيه إلى توقع توحده عبر تجاوز التحددات القومية والدينية وكل أشكال الفكر الناتج عن المرحلة الما قبل رأسمالية، باتجاه عالم ترسمه وتسيّره المصالح والمحددات الاجتماعية الطبقية.

ولم يتجاوز فكر القرن العشرين حالة الاقتيات على بقايا مائدة القرن التاسع عشر الفلسفية (كونت ـ ماركس ـ نيتشه)، ومن يدرس المسار الفكري العام للقرنين الماضيين يدرك ذلك.

ما يطرح الآن من أسئلة، تمثل لحظات توقف ومراجعة لهذا المسار، ليس ناتجاً عن اتجاه فلسفي جديد، وإنما عما قدمه الربع الأخير من القرن العشرين من انهيار التجربة السوفياتية التي مثلت تكثيفاً للرافدين الفكريين الكبيرين[1] للقرنين الماضيين، وعما قدمه من انتعاش للثقافات المحلية في أجزاء رئيسية من العالم في ظل التحديث والتقنية والرسملة وما أفرزه ذلك من تعبيرات سياسية عن هذه الثقافات أصبحت تتصدر المجتمع السياسي لبلدانها (الأصولية الهندوسية، الأصولية الإسلامية... إلخ)، إضافة إلى بروز التحديدات القومية والدينية من جديد كمحددات رئيسية للصراعات السياسية المحلية، وكذلك على الصعيد الإقليمي، مما أدى إلى طرح العديد من الأسئلة والمراجعات لكثير من تفاؤلية القرنين الماضيين حول تحول العالم إلى كيان واحد، الشيء الذي يعاكسه عالم اليوم الذي هو موحد في التقنية والعلم ومتناقض ومتصارع ومختلف حول الجوانب الأخرى.

ـ 2 ـ

يأتي موضوع (حوار الحضارات)، الذي تكاثر وروده في عقد التسعينات الماضي، على هذه الخلفية، وخاصة على ضوء ما قدمه (فوكوياما) عن (نهاية

(1) أي الوضعية والماركسية التي سيطرت عليها، بعد 1880 مع إنجلز ولينين، الاتجاهات الفلسفية الوضعية.

التاريخ)[1]، وتحول العالم إلى طبعة ليبرالية متأمركة وفقاً لتفسير متأثر بـ (ألكسندر كوجيف) في كتابه «قراءة لهيجل» (1947)، أو للاتجاه الآخر الذي أعطاه (صموئيل هنتنغتون) في «صدام الحضارات» (مقال يوليو 1993 في مجلة «Foreign Affairs») حول انقسام العالم إلى دوائر حضارية متصارعة باعتبار أن (التحديث)، الذي أتت به السيطرة الغربية على العالم، لم يؤد إلى (التغريب)، بل إلى انتعاش الثقافات المحلية، وأن حدود السيطرة الغربية يمكن أن تشمل السياسة والاقتصاد والأمن، دون العامل الثقافي، وأن على الغرب تنظيم سيطرته على هذا الأساس.

لا يمكن معالجة مقولة فكرية، مثل (صراع الحضارات)، عبر دراسة معقوليتها الذهنية أم عدمها، أو عبر تفكيكها إلى عناصرها الفكرية وإعادة البناء عليها، وإنما بواسطة بسط تجسداتها الحركية التاريخية كما قدمتها التجارب التاريخية الرئيسية.

- 3 -

علينا أن نلاحظ، أولاً، أن موضوع (العالمية) لم يكن يطرح إلا في ظل حضارة حاولت السيطرة على العالم وكادت تصل إلى ذلك (الإسكندر المقدوني + الإسلام)، أو عبر حضارة استطاعت إنشاء (القطب الواحد)، كما حصل من قبل روما بعد (معركة أكتيوم) [31 ق.م.] وما أدى إليه انتصارها في تلك المعركة من سيطرتها على العالم عبر إخضاع الشرق، - ثم واشنطن بعد عام 1989.

لم تستطع الثقافة الهيلنستية التي تكونت من مزيج من العناصر الثقافية

---

(1) في صيف 1989، بمقال يحمل نفس العنوان، نشر في مجلة «National Interest»، وكان هيجل هو أول من طرح هذه الفكرة: «إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته..»، [«محاضرات في فلسفة التاريخ: (العقل في التاريخ)»، «الجزء الأول»، دار التنوير، بيروت، ط 3، 1983، ص 189].

الهيلينية والفارسية وبعض عناصر ثقافة الشرق القديم، والتي أتت عقب سقوط الشرق القديم بيد (الإسكندر المقدوني) [336 ـ 323 ق.م.]، أن تقوم بأكثر من اختراق سطحي للبنية الثقافية في الشرق، تجسّد في (الصدوقيين)[1] اليهود وفي الشكل الغربي للأفلاطونية المُحدَثة [أفلوطين «204 ـ 270م» + فرفوريوس الصوري «234 ـ 305م»]، والمسيحية الغربية [بولس + أوريجين الإسكندري]، فيما ظلت البنية الثقافية العميقة ذات طابع مقاوم تجسد في الشكل الشرقي للأفلاطونية الحديثة [فيلون الإسكندري «20 ق.م.ـ 50م» + نومينيوس الأفامي (القرن الميلادي الثاني)] وفي المسيحية الشرقية، إلى أن تتوج ذلك مع إنهاء الإسلام لـ (الهيلنستية)[2].

حاول السلوقيون مع (أنطيوخوس أبيفانوس) [187 ـ 164 ق.م.] فرض الإله اليوناني (زيوس) على الشرق، إلا أن ذلك لم يؤد إلى أكثر من إنشاء نخب ثقافية شرقية، كانت في حالة اتباعية تجاه الثقافة الإغريقية، مثل الصدوقيين. صحيح أن روما سيطرت عسكرياً وسياسياً واقتصادياً، إلا أنها ظلت تابعةً ثقافياً لأثينا، تماماً مثل واشنطن تجاه لندن وباريس وبرلين في هذا القرن، وقد عبر فكر الأفلاطونية المُحدَثة، بشكلها الغربي، عن محاولة للتوفيق بين العناصر الثقافية الشرقية واليونانية، في ظل الإمبراطورية الرومانية التي سيطرت على كليهما، من أجل الوصول إلى مفهوم (مواطن العالم) الذي عبر عنه مرسوم الإمبراطور الروماني، السوري الأصل، (كراكلا)، عام 212م، بإعطائه حق المواطنة لسكان جميع أقاليم الإمبراطورية الرومانية، إلا أنها لم تستطع إنشاء تفكير يتجاوز ثنائية الغرب والشرق، ثقافياً، والتي تحوّلت روما

(1) يمكن مراجعة «قاموس الكتاب المقدس» الذي وضعته مجموعة من الأساتذة واللاهوتيين الإنجيليين [طبعة دار الثقافة، القاهرة، ط 7، 1997، ط 1، 1894، وهو مرتب حسب الطريقة المعجمية]، من أجل معلومات وافية عن (الصدوقيين).

(2) من الضروري تبيان أن (القطب الواحد)، الذي مثلته روما، بعد عام 31 ق.م، قد بدأ يتفكك مع ظهور الدولة الساسانية في القرن الثالث، ومع انقسام الإمبراطورية الرومانية بين القسطنطينية وروما في القرن الرابع الميلادي، مما أتاح نشوء قطب عالمي جديد، قدمه الإسلام الذي ظهر عام 622م.

إلى ساحة لتصارعهما في القرون الثلاثة الأولى من الألفية الأولى إلى أن انتهى ذلك بانتصار الكاثوليكية البولسية وفرضها كدين رسمي عام (313م).

نلاحظ، هنا، كيف أنه مع سيطرة حضارة على أخرى، كان «التفاعل» و«الحوار» بينهما، يفرز ثلاثة أشكال: 1 ـ اتباعي. 2 ـ توفيقي. 3 ـ مقاوم.

في هذا الإطار جاء انتشار المناخ الفكري الذي ولّد النزعة الخلاصية (Messianic) مما كان تعبيراً عن الإحباط الذي ساد الشرق عقب سقوطه بيدي أثينا وروما، حيث جسّد المسيح تلك المحاولة من أجل إيجاد حل خلاصي له، إلا أن المسيحية لم تستطع النجاح في هذا الإطار بسبب انقسامها بين التأثيرات الشرقية واليونانية، عبر (مارقيون)(*) و(بولس)، ولكونها حلاً روحياً قدم لوضع سياسي ناتج عن سيطرة حضارة على أخرى، وليس سياسياً ـ روحياً، الشيء الذي قدمه الإسلام في القرن السابع.

لم يستطع الإسلام أن يحقق في معركة (بواتييه) [732م] ما حققته روما في (أكتيوم): رغم ذلك، فإن المفكرين المسلمين، من (أبو حنيفة) إلى (ابن تيمية)، مروراً بالمعتزلة و(الشافعي) و(الأشعري) و(الغزالي)، كانوا يفكرون، عبر منظومة أيديولوجية معينة، للعالم، معتبرين الأخير ميداناً امتدادياً لطموحاتهم، ولم يكن ذهنهم وتفكيرهم من أجل منطقة أو بلد معين، تماماً مثل (أوغست كونت)، و(جون ستيوارت ميل) و(كارل ماركس). وليس صحيحاً أن أشخاصاً مثل (ابن سينا) و(الفارابي) و(ابن رشد) كان عقلهم في أثينا وقلبهم في مكة، أو أنهم كانوا مجرد جسور انتقل عبرها فكر اليونان إلى الغرب، كما حاول (رينان)، ومن بعده بعض المستشرقون، أن يصوروهم، بل أخذوا عناصر تفكير الحضارات الأخرى من موقع السيد المستقل المسيطر على العالم، لحسابهم الخاص، من أجل إنشاء أنظمتهم الفلسفية الخاصة للكون والعالم والمجتمع والفرد.

أمام التحدي الإسلامي، قدم الغرب أشكالاً ثقافية اتباعية، مثل (الحركة

(*) ولد حوالي عام (85م).

الرشدية)، واتجاهاً ضدياً سجالياً تجاه الإسلام، كما نرى عند (القديس أنسيلم) [1033 ـ 1109] في سجالياته ضد الإسلام[1]، إلا أن ما شكل ثقافة الغرب الحديث نبع من أشكال استقلالية معارضة للفكر الإسلامي، ولو أخذت لحسابها بعض عناصره، كما نجد في السكولائية عند (توما الأكويني) [1225 ـ 1274]، الذي مزج تأثيرات أرسطو مع مفهوم (ابن رشد) حول الفصل التناغمي بين مجالي (الفلسفة) و(الدين)، الأمر الذي نجد حالة شبيهة له في حركة الفرانسيسكان (1223) التي أخذت بعض عناصر الصوفية الإسلامية.

ـ 4 ـ

عبر القرون الأربعة والعشرين التي تفصلنا عن (الإسكندر المقدوني)، والتي مثلت مسار «الحوار» و«التفاعل» و«الصراع» بين أهم حضارتين أنجبتهما البشرية، من حيث تأثيرهما على التاريخ العالمي، من الواضح أن هناك (دوائر حضارية) أخذت ملامحها الخاصة في فترات تاريخية محددة، بالنسبة لكل منها، بحيث إن ما يطرأ عليها من تلونات وأشكال ثقافية وتفاعلات مع (الآخر) لا يغير من الملامح الفكرية العامة للحضارة المعنية: فهناك خيط قوي يربط التوحيد البابلي، منذ (مردوخ)، وصولاً إلى الإسلام، فيما لم تستطع (الهيلنستية) أن تكون أكثر من مرحلة عابرة[2]، بينما أدرك

(1) يمكن مراجعة مقال (رشا حمود الصباح): «الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى»، مجلة «عالم الفكر» الكويتية، المجلد الخامس عشر، العدد الثالث، ت1 ـ ت2 ـ ك1 1984، ص ص 75 ـ 100، من أجل أخذ فكرة عن حجم السجاليات المسيحية ضد الإسلام، آنذاك، سواء في العالم اللاتيني أم البيزنطي.

(2) يعتبر (أوزوالد اشبنغلر) في كتابه «تدهور الحضارة الغربية» [1919] أن هناك نوعاً من «التشكل الكاذب» بدأ في الشرق مع معركة أكتيوم، أعطى شكلاً للحضارة غطّى على البنيوية الحضارية المتكوِّنة، ويعتبر أن إرهاصات ذلك بدأت مع السلوقيين الذين «كانوا يرغبون في أن يشاهدوا أنفسهم وسط الهيلينيين لا وسط الآراميين» [الطبعة العربية، دار مكتبة الحياة، بيروت 1964، ج 3، ص 16]، ويرى (اشبنغلر) أن هذا «التشكل الكاذب» قد تكرر في تاريخ الحضارة مع التغريب الذي بدأه (بطرس الأكبر) في روسيا والذي =

(بولس الرسول) [5 ـ 67م] عندما أراد إدخال عناصر الثقافة اليونانية على المسيحية، أنه لن يجد أرضاً في الشرق، لذلك يمم وجهه باتجاه العالم الهيليني القديم وإلى روما، الشيء الذي فعله، أيضاً، كل من (أفلوطين) و(فرفوريوس الصوري).

إن ذلك يضع حدوداً أمام مقولة (حوار الحضارات)، ويحدد تخومها، ويبين بأن هذا «الحوار» سيجري بين حضارات ذات هويات متكونة ومنجزة ومعطاة، وبأن السيطرة السياسية ـ العسكرية ـ الاقتصادية، لإحداها على الأخرى، لا يجعلها تُخترق، ثقافياً، لأكثر من سطحها، فيما تحافظ على ملامحها العامة عندما تتفاعل مع الأخرى، حيث لا تفقد هويتها الحضارية، حتى في حالة الضعف أو الهزيمة، فيما يجري إبراز هويتها الثقافية المحلية عندما تكون في حالة دفاع أمام الحضارة الأخرى وتشعر بالتهديد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ليست هناك مؤشرات راهنة، أو في المدى المنظور، على أن واشنطن تملك مقومات أو مكافآت فكرية ملائمة لقوتها العسكرية ـ السياسية ـ الاقتصادية، أكثر من روما، يمكن أن تساعدها على تغريب العالم، ثقافياً، كما أن حساب (بيدر الهجمة الغربية) يبين، في بداية الألفية الثالثة وبعد قرون من بدئها، بأنها قد فشلت على صعيد إزالة الهوية الحضارية ـ الثقافية للمراكز الحضارية القديمة في العوالم غير الغربية، برغم نجاحها في المجالات الأخرى، كما أن كثيراً من الأشكال الاتباعية الفكرية قد ضعف وزنها الآن، في ظل سيطرة (نظام القطب الواحد)، وبالذات، في منطقة مثل الشرق الأوسط بذل فيها الغرب الكثير من طاقاته للسيطرة عليها، بالقياس إلى ما كان عليه الأمر في النصف الأول من القرن العشرين.

إن مواضيع مثل (العولمة) و(حوار الحضارات) ومقولة (العالم كقرية واحدة)، تطرح، الآن، على خلفية سياسية مشهدية، متمثلة في تحول

= جاءت البلشفية تتويجاً له، متنبئاً بسقوطها [ج 3، ص ص 21 ـ 22] باعتبار أن «بطرس والبلشفية. . لم يستطع أي منهما أن يصل ببترسبرغ إلى التجربة الروسية» [ج 3، ص 20]، على حد تعبيره.

واشنطن إلى (روما الجديدة)[1] في العقد الأخير من القرن العشرين، وكثير من المعالجات لهذه القضايا تأتي كرد فعل متسرع على الصدمة الفكرية ـ السياسية لانهيار (عالم ما قبل 1989). لذلك فإن المعالجات تميل إلى تضخيم دور التكنولوجيا والعلم في تحديد الثقافي، غير معتبرين فشل تنبؤات (كونت) بهذا المجال، وإلى تجاهل تناقض المصالح بين (القطب الواحد) والآخرين، عند من هم من أنصار (العولمة) الآن وكانوا سابقاً ماركسيين، هذا إذا لم نتحدث عن عدم دراستهم للتجربة التاريخية التي تبين حدود ذلك ونسبيته، هو وموضوع (حوار الحضارات) المتداخل معه.

ليس هناك ما يؤشر على أن (حوار الحضارات) سيأخذ مسرى آخر، مناقضاً لما شهده التاريخ البشري من تجارب على هذا الصعيد، فليس (بوش) حتى بعد 11 أيلول، في وضعية مختلفة نوعياً عن الروماني (أوكتافيان) المنتصر في (أكتيوم)، والذي أصبح، في عام 27 ق .م، أول إمبراطور روماني تحت اسم (أوغسطس). ولا تظهر واشنطن، الآن، بما يوحي أنها ستقدم مفكرين أكبر من (أفلوطين) و(فرفوريوس الصوري)، ولا من وزنهما، دون أن ندخل (بولس الرسول) في هذه المقارنة، ولا القديس (أوغسطين) [354 ـ 435م].

(1) يتحدث (أرنولد توينبي) عن روما بعد انتصارها على قرطاجة (146 ق.م) وعلى اليونانيين المقدونيين (168 ق.م): «كان رد الفعل الأول للجيل الذي عاش تلك المغامرة المذهلة هو تصوره أن ما حصل عليه المنتصر من قوة مادية لا تقاوم هو مفتاح سائر القضايا البشرية وأن الغاية المعقولة الوحيدة التي وجد الإنسان من أجلها تقوم في الاستمتاع الجامح بالملذات الأكثر فظاظة التي يمكن أن توفرها تلك القوة له»، [أ. توينبي: «الحرب والحضارة»، دار دمشق، (بدون تاريخ)، ص 124 ـ 125].

الغربُ في إدراكِ الجماعات الإسلاميّة الراديكالية

أحمد ثابت

في مجال تحليل رؤى الجماعات الإسلامية أو الأصولية الجهادية المعاصرة للغرب بمعناه المركب الذي يشمل السياسة والإدارة والقوة العسكرية والنظم الاقتصادية والمقومات الثقافية والأيديولوجية، يمكن القول إن هذه الرؤى تزيد، مع مرور الوقت واحتدام حدة المواجهة السياسية والعسكرية، أو تضاعف من التبسيط ومن مزيد من إضفاء الطابع العقائدي الأيديولوجي أو الابتعاد المستمر عن التبرير الفقهي وعدم الاهتمام بالأسانيد الشرعية بصفة تدريجية في مجال دعم التصورات والأحكام التي تصدرها بعض الجماعات الجهادية ذات الطابع العنفي القتالي. مع أن ازدياد تعقيد الواقع السياسي العالمي وتداخل قضايا وتشعبها وكذلك ازدياد تركيب وتعقد ذلك التكتل الحضاري السياسي المسمى بالغرب وخصوصاً في زمن التحولات العولمية العاصفة، إنما يفرض في الحقيقة أو يستوجب من هذه الجماعات الأصولية أن توسع من مضمون منظومة مفاهيمها ومداركها ومدركاتها تجاه الغرب وخصوصاً مع تداخل الأبعاد الدينية في نظيراتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، ولكن العكس هو ما يحدث من واقع ما يتم منذ التفجيرات المروعة في الحادي عشر من سبتمبر 2001 في برجي مركز التجارة العالمي بنيويورك ومبنى وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون) والحرب الأمريكية المكثفة والباطشة ضد حركة طالبان وتنظيم القاعدة بقيادة أسامة بن لادن ثم الحرب الممتدة والموسعة ضد ما يسمى بالإرهاب الدولي، إذ يبدو أن قيادات تنظيم القاعدة المنبثق مما يعرف بالجبهة الإسلامية العالمية ضد

الصليبيين واليهود اختزلت التصور والفكرة تجاه الغرب في مقولة رمزية موغلة في التبسيط ولتركز على مقولة المعركة بين الإيمان والكفر! وليصبح العالم كله على اتساع وامتداد شرقه وغربه، شماله وجنوبه، فقرائه وأغنيائه مجرد قسمين أو «فسطاطين» على حد قول أسامة بن لادن عشية بدء الضربات الأمريكية البريطانية الشرسة ضد أفغانستان: «فسطاط» الإسلام/ الإيمان و«فسطاط» الكفر فإذا كنا نفهم أن «الفسطاط» الأخير يضم أساساً أمريكا وإسرائيل، فإننا لا نستطيع أن نحدد مكان شعوب وثقافات أخرى ليست مسلمة أو إسلامية ولكنها تعاني بدورها مثل العرب والمسلمين من شراسة العولمة الأمريكية والإمبريالية العسكرية الأمريكية والهيمنة الثقافية الأمريكية مثل شعوب إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

السؤال المحوري هنا: بماذا نفسر تراجع الخطاب العقيدي الأيديولوجي الأصولي العنفي مع قادة تنظيم القاعدة: أسامة بن لادن، أيمن الظواهري، سليمان أبو غيث وغيرهم عن الاهتمام بالتأصيل حتى في الميدان الشرعي والفقهي في سياق صياغة الرؤية والتصور للغرب؟ وبماذا نفسر التحول إلى محاولة إنشاء «جبهة عالمية» تنطلق من بلد صغير ضعيف أنهكته الحروب مع البريطانيين والسوفيات وبين الفرقاء أنفسهم؟ فعلى الرغم من أن هذا البلد أو أفغانستان تسكنه غالبية ساحقة من المسلمين إلا أنه يحتوي على مجموعات عرقية وطائفية عديدة بما يعطي معنى للدمج بين البعدين القومي والإسلامي/ الديني بل وفي أحيان أخرى يعطي أولوية للتراكيب العرقية سواء في الحرب الأهلية أو في الصراع على السلطة أو تقاسم موارد القوة أو في مجال طبيعة وشكل العلاقة مع البلدان العربية والإسلامية المجاورة. ومن جانب آخر فنحن في حاجة ماسة فعلاً لفهم ذلك التحول الغامض والمثير للتساؤل والريبة والذي يتعلق بمحاولة قادة تنظيم القاعدة و«المجاهدين» العرب الأفغان ضد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان فرض النموذج السلفي الوهابي الحنبلي الغالب حتى على حساب النموذج الذي ما يزال سائداً في أوساط الجماعات الإسلامية الأصولية العنفية في غالبية البلاد العربية والذي يستمد مقولاته وصياغاته من أفكار سيد قطب وابن تيمية والمعاصرين مثل محمد عبد السلام فرج وعمر عبد الرحمن.

ونحن نعرف أن المفاهيم أو التصورات وهي تحدد رؤية الواقع عموماً والواقع السياسي خصوصاً أو هي التي ندرك ونشخص الواقع في الغالب انطلاقاً منها حتى لو كان هذا الواقع مغايراً كثيراً أو قليلاً لها، أي أن إدراك ما يحدث في المجتمع يتم من خلال تحديد مفاهيم معينة تستند إلى مقولات نظرية محددة مسبقاً وبحيث تتكون منظومة مفاهيمية هي التي تتحكم في القيم والقواعد التي توجه بدورها ممارسات ومؤسسات أي تجمع سياسي وأعضاء هذا التجمع. وحتى تكون منظومة المفاهيم قادرة على إدراك الواقع وعلى تفسيره وتقديم حلول لمشكلاته يجب على من يصوغ المفاهيم سواء أكان لمجتمع نفسه أو جماعة من الباحثين أو المفكرين أو المثقفين أو الحركيين أن يتمتعوا بقدرة خلاقة على تشخيص أكثر دقة للواقع وأكثر معرفة بحقائقه ومعطياته وتطوراته، ولأن العالم يتغير والواقع يتغير فإن الفاعلين السياسيين يقومون باستمرار بتغيير في المفاهيم من أجل حل التناقضات التي تظهر في مضمون معتقداتهم وممارساتهم حتى يتمكنوا من إدراك التغير في العالم وفي الواقع بصورة أكثر كفاءة[1].

يمكن القول إن الحركات الإسلامية الراديكالية ذات المنحى العنفي استخدمت ثلاثة مفاهيم محورية منذ أواسط الستينيات وهي الحاكمية (في مواجهة الجاهلية) وتطبيق الشريعة الإسلامية ثم الجهاد وهذا ما ستعرض له هذه الدراسة، ولكن قبل ذلك يحسن تحليل علاقة تلك المفاهيم وما يطرأ على مضمونها من تغير بما دار ويدور من تغيرات في الواقع السياسي الداخلي والخارجي. وبعبارة أخرى يمكن أن نتتبع تاريخ وتطور هذه المفاهيم عن طريق أسلوبين من التتبع: تتبع تزامني للممارسات الواقعية وتتبع تعاقبي للتغير الحادث في المفهوم والتغير، في السياق الاجتماعي ـ السياسي، وهذا ما يمكننا من الوقوف على المعاني المتعددة للمفهوم من خلال قراءات تاريخية

(1) أنظر في ذلك: أميمة مصطفى عبود، العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر»، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 1999، ص ص 12 ـ 13.

مختلفة من جهة. وكذلك معرفة مدى الاختلاف بين المنظومة المفاهيمية الماضية والمعاصرة، وارتباطها بتاريخ اجتماعي وسياسي معين. وبكلمات أدق يمكن تطبيق ثلاث عمليات لتحليل أي مفهوم على النحو التالي[1]:

أ ـ تحليل مدى استمرارية المفاهيم.

ب ـ تحديد مدى التغير في معانيها.

ج ـ بيان مدى التجديد في هذه المعاني.

الصحوة التي عرفتها غالبية المجتمعات العربية والإسلامية والتي رأت في الإسلام رموزاً للدفاع عن الهوية ولتأكيدها في مواجهة موجات التغريب وتيارات الحداثة الغربية وكتعبير من إمكانية أن يشكل الإسلام نمطاً ساطعاً للنهوض الاجتماعي والتضامن وتغلغل قيم وأعراف وتقاليد الإسلام إلى مختلف جوانب الحياة في ضوء إخفاق الأنظمة الحاكمة في تحقيق إنجازات ذات معنى في المواجهة مع إسرائيل والتنمية والتقدم الاجتماعي والاقتصادي وازدياد سطوة واستبداد هذه الأنظمة، هذه الصحوة تباينت ألوان وأساليب التعبير عنها بين الفرق والتيارات الإسلامية السياسية المختلفة، وفي مجال رؤية الغرب على وجه التحديد كانت جماعة الإخوان المسلمين على سبيل المثال تفرق بين الجانب العسكري السياسي الإمبريالي والاستغلالي للغرب وبين الإنجازات السياسية والثقافية التي حققها في مجال الديمقراطية والحريات رغم الاختلاف مع الإطار المعرفي المرجعي لها، وكانت تميز بين العلم والتكنولوجيا الغربيين واللذين يمكن استخدامهما لتحقيق التقدم لخير العرب والمسلمين وبين الاستخدام اللاأخلاقي من قبل القوى الغربية المسيطرة للعلم والتكنولوجيا في صناعة أسلحة التدمير والحروب واستعمار واستغلال العرب والمسلمين وإنشاء ورعاية الكيان الصهيوني ودعمه بمختلف أنواع الدعم لاحتلال فلسطين وإضعاف العرب والمسلمين.

بيد أن خطاب الجماعات الإسلامية العنفية الراديكالية استغرق في

---

(1) نفس المصدر، ص 27.

غالبيته، في الجانب العقيدي المغلف بغطاءات أيديولوجية مستقاة غالباً من بعض كتابات ابن تيمية والدعوة الوهابية السلفية وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب أو باللجوء مباشرة ودون توسط إلى القرآن والأحاديث النبوية، وكان ذلك بسبب افتقار معظم قيادات هذه الجماعات إلى الثقافة الفقهية والأصولية الدارسة والمؤصلة، وهكذا وبقدر ما تحول أي خلاف مع السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى إلى محض خلاف أو خصومة عقائدية فإن النظرة للغرب لم تخرج عن هذا الإطار فهي خصومة دينية لا حل لها سوى بالنصر أو الشهادة، غير أن تعاقب الخبرات التي مر بها كثير من الجماعات الإسلامية الراديكالية على المستوى القطري العربي سواء على مستوى الصدام المسلح مع النظم الحاكمة أو على مستوى الاحتكاك السياسي مع تيارات إسلامية سياسية غير عنيفة مثل الإخوان المسلمين أو تيارات سياسية مدنية.. أدى في الواقع إلى حدوث تغير ملموس في مضامين ومعاني أو مدلولات بعض المفاهيم التي كانت تستخدمها هذه الجماعات وخصوصاً ما يتعلق بالموقف من الممارسة السياسية السلمية عبر الانخراط في أحزاب أو جماعات سياسية قائمة أو بالدعوة لإنشاء تنظيمات سياسية علنية في إطار القوانين السائدة، ولم يعد التغيير السياسي يتجه إلى تكفير النظم الحاكمة والتيارات الأخرى بل إلى «إرساء أنظمة ديمقراطية شورية إسلامية بديلاً عن الأنظمة اللادينية (العلمانية) المستبدة، كما يطالب هذا التيار بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي بإعادة تأسيس كل النشاط الاجتماعي على أسس الإسلام من خلال دعم سلطة المجتمع وقوة بنيانه مما يحقق له قدراً واسعاً من الاستقلال عن الدولة وتقليل الحاجة إليها واقتداراً على مقاومة عسفها أو التقليل من شرورها وآثارها السلبية على الجماعة عندما يصيبها الفساد، بما يعيد صياغة الدولة ويسخرها في خدمة الدين والمجتمع ويدعم استقلال البلاد ووحدة الأمة ومساهمتها في السلم العالمي على أسس عادلة والدفاع عن صورة الإسلام وأقلياته في العالم في مواجهة الهجمة الغربية الصهيونية الجديدة»[1].

---

(1) راشد الغنوشي، «حيرة الحركة الإسلامية بين الدولة والمجتمع» المنار الجديد (القاهرة: دار المنار الجديد للنشر والتوزيع)، العدد 2، أبريل 1998، ص 70.

ويستفاد من التحول إلى العمل السياسي السلمي في صورة الإقدام على تأسيس حركات سياسية علنية شرعية مثلما هي الحال في تجارب حزب الوسط الجديد والإصلاح والشريعة في مصر والنهضة في تونس، حدوث إلغاء عملي لفكرة الجهاد المسلح ضد الداخل الاجتماعي أو السياسي ممثلاً سواء في السلطة الحاكمة أو التيارات والخصوم السياسيين الآخرين، وكانت أدبيات عديدة صادرة عن الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصر ذكرت في مجال الإعلان عن نبذ العنف ووقف العمليات المسلحة ضد قوات الأمن والسياح ومنشآت حكومية أن الحركة الإسلامية المتشددة كانت قد اضطرت من الأساس إلى هجر العمل الدعوي السلمي بفعل الضربات الأمنية والملاحقات التي قامت بها أجهزة الأمن ضدها وإغلاق أبواب ومنافذ التعبير أمامها واعتقال الدعاة وإغلاق المساجد والزوايا الخاصة بهذه الجماعات، ومن ثم فإن العمليات المسلحة كانت إحدى وسائل الدفاع عن النفس ولم تكن هدفاً في ذاته حسبما تذهب إلى ذلك البيانات الصادرة عن هذه الجماعات[1].

وفي مجال توضيح أسباب التغير لجهة العمل السياسي السلمي يذكر جمال سلطان أحد أبرز الداعين إلى هذا التغير وأحد أبرز مؤسسي حزب الإصلاح الذي رفضت لجنة الأحزاب الحكومية التابعة لمجلس الشورى السماح له بالتأسيس أن خيار نبذ الجهاد المتجه ضد الداخل لا يتصل بسياسة النظم الحاكمة إزاء الحركة الإسلامية الراديكالية سلماً أو عنفاً، «وإنما هو موقف شرعي وفكري ذاتي لا يتأثر بحوادث عارضة أياً كانت، والحقيقة أن الكثير من أدبيات الحركة الإسلامية الجهادية والتي كتبت في أتون المواجهات المسلحة أو في أجواء التأثر بالجهاد الأفغاني هي في حاجة إلى مراجعة وتنقيح»[2].

(1) أنظر كمثال: بيان الجماعة الإسلامية الصادر في يوليو 1997 بعنوان «وللجماعة كلمة.. كلمة لا بد أن تقال وإن قيل..»، http://almurabeton.org/ajwaa5.htm

(2) جمال سلطان، «الحركة الإسلامية في مصر على طريق الجهاد السلمي»، المنار الجديد، العدد 5، شتاء 1999، ص ص 6 ـ 7.

إن إقرار كثير من قيادات الحركات الإسلامية الجهادية بأن لجوءها للعنف المسلح تم في إطار أزمة المجتمع والنظام السياسي ذاته أدى إلى اهتمام هذه الجماعات بالأنشطة الاجتماعية المختلفة على طريق بناء مجتمع أهلي مستقل خاص بها من أجل دعم حركتها في أوساط الشباب الذين يشكلون ما لا يقل عن 90٪ من مجموع السكان وخصوصاً من هم في سن أقل من عشرين عاماً والذين يشكلون ما لا يقل عن 66٪ من مجموع السكان لمن هم أقل من ثلاثين عاماً، ومن هنا ظهرت شركات للنشر والإعلان والطباعة وغيرها بين صفوف كوادر الحركات الإسلامية الراديكالية ممن انتهت مدد العقوبة التي قضوها بسبب القضايا أمام المحاكم المدنية أو العسكرية. وفي نفس الوقت فإن مثل هذا العمل الساعي لتأسيس مجتمع أهلي وإسلامي مستقل إنما يعني في الواقع تغيراً ملموساً في موقف هذه الجماعات من فكرة المجتمع المدني ذاتها، حيث كان الكثيرون ينظرون إليها قبل أواخر القرن العشرين بحسبانها مفهوماً غربياً مستورداً يعبر عن سعي الغرب للسيطرة على مقدرات الأمة والتغلغل في أحشائها، حتى إن بعض المجددين في صفوف هذه الجماعات لم يجد غضاضة في الاستفادة من أدوار ووظائف المجتمع الأهلي كما نمت وتطورت في الخبرة الغربية مثل نشر ثقافة المبادأة والمشاركة بين الجماهير وحفز الشباب للانخراط في مؤسسات المجتمع المدني/الأهلي بما يسهم في إبعادهم عن تبني ممارسات عنفية ويعودهم على العمل السياسي الاجتماعي[1]. وهناك تأكيد أيضاً على خصوصية كل تجربة من تجارب الجماعات الإسلامية الجهادية في البلدان العربية والإسلامية، بمعنى القول بوجود سمات خاصة لكل من الواقع الاجتماعي السياسي الوطني الذي تتحرك في إطاره والحركة الإسلامية الراديكالية نفسها وما يقتضيه من تميز كل منها باجتهاده الفكري الخاص بحسب متطلبات ظروفه وظروف مجتمعه[2].

---

(1) كمال السعيد حبيب، «الإسلاميون والسياسة والمجتمع الأهلي»، المنار الجديد، العدد 5، شتاء 1999، ص ص 104 ـ 105.

(2) جمال سلطان، «الحركة الإسلامية.. هموم وآمال»، المنار الجديد، العدد 27، صيف 1999، ص ص 6 ـ 7.

رؤية الغرب كآليات ومؤسسات:

على الرغم من حدوث مراجعات إيجابية وتجديدات أولية في بعض تصورات الجماعات الإسلامية الراديكالية بشأن العمل الحزبي والمجتمع الأهلي ونبذ العنف والجهاد ضد خصوم الداخل، إلا أنه لم يحدث اجتهاد ذو مغزى في مجال استيعاب حركة العالم المعاصر وتغيراته المتسارعة في مجال ثورات المعلوماتية والاتصال والانفجار المعرفي الهائل وكذلك ظل التصور للغرب منحصراً في اعتباره كتلة موحدة مصمتة لا توجد فيه تيارات وفلسفات ومدارس معرفية ونظرية وأدبية متباينة وتوجهات سياسية متعددة، وبقي التركيز على الغرب كقيم واحدة موحدة، ويبدو أن ضغوط المواجهة السياسية والعسكرية والإعلامية في مجال علاقة المجتمعات الإسلامية بالولايات المتحدة وسياساتها ودعمها المطلق لإسرائيل ولعدوانها على الشعوب العربية وخاصة الشعب الفلسطيني.. هذه الضغوط تكاد تكون احتلت الشغل الشاغل لقادة وكوادر الجماعات الإسلامية الراديكالية، ومعنى ذلك حدوث تراجع ملموس عن الانفتاح على الآخر الغربي والانكماش أو التحلق حول معركة الدفاع عن الذات.. عن الهوية، وهو ما يعبر عنه رضوان السيد بقوله:

«.. إننا مختلفون عن العالم كله من حيث إن الثقافة والسياسة في مجالنا العربي تسير باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار. ففي المجال، الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده. وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا. وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد قطب. وما كان ذلك كله في فراغ. فالأجواء الليبرالية المنفتحة مطالع القرن هي التي أنجبت محمد عبده وانفتاحه المعروف، وتفسيره الاجتهادي المتجدد للقرآن. صحيح أن للنصوص الدينية وتأويلاتها طرائق معتمدة في تراثنا وأصولنا الفكري. لكن التأويل لا يتم في فراغ وبناءً على البنى اللغوية والأصولية والكلامية فقط، بل إن الفضاء

الثقافي والثقافي/السياسي يؤثر فيه تأثيراً بالغاً»[1].

لا ينكر المجتهدون من كوادر الأصوليين الراديكاليين ضرورة الاستفادة من المنجزات الغربية ولكن في حدود الأدوات والآليات أو المؤسسات مع عزوف ظاهر عن القيم والمضامين الثقافية والمعرفية الكامنة خلف هذه المؤسسات بزعم أن كلها يصب في إطار فصل الدين عن الدولة أو العلمانية، مع أن أفكاراً مثل المجتمع المدني والتراكم الرأسمالي مأخوذة من بعض تجليات المسيحية البروتستانتية الإصلاحية ومن الحركات المجددة في المسيحية الكاثوليكية نفسها. ولكن التركيز يتم على أدوات الديمقراطية الغربية وآلياتها مثل المجالس النيابية والانتخابات، والأحزاب، وتداول السلطة واحترام الأغلبية دون إنكار حقوق الأقلية، وبعد أن يتم رفدها بالقيم الإسلامية[2].

عانت الحركات الإسلامية الجهادية، وما تزال، من ضعف الاهتمام بالعلوم الاجتماعية وبتاريخ الأفكار واعتمدت على وجه الإجمال على الكتابات الأيديولوجية لسيد قطب وأبي الأعلى المودودي والتي استندت بدورها في مجال النظرة إلى الغرب إلى بعض الكتابات الغربية الناقدة للجانب المادي والعلماني للحضارة الغربية، ومن هنا ركزت هذه الحركات أساساً على نمط الحياة الغربية موجهة النقد للنواحي الأخلاقية والسلوكية والقيمية واعتبرتها دليلاً دامغاً على غياب الجوانب الأخلاقية والروحية عن الحضارة الغربية وعدم تقديرها لكرامة الإنسان وصيانتها من المفاسد والرذائل.

ومن الجدير بالذكر أن الغالبية العظمى من وثائق وبيانات الحركات الإسلامية المتشددة في مصر والتي تحدثت عن الحضارة الغربية كانت قد صدرت في أواخر السبعينات وحتى بدايات التسعينات ولم تقدم جديداً منذ

---

(1) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، ص ص 200 ـ 201.

(2) أنظر كمثال: كمال حبيب، «مراجعة لبعض المقولات السائدة لدى: الحركة الإسلامية.. نحو وعي جديد»، المنار الجديد، العدد 8، خريف 1999، ص 97.

ذلك الوقت رغم حدوث وقائع وحوادث عديدة ذات أثر بعيد المدى في مجال علاقة العالم الإسلامي والوطن العربي بالغرب، ومن أهمها الهجوم على نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر والحرب الأمريكية واسعة النطاق على أفغانستان ثم على ما يسمى الإرهاب الدولي وحيث يعد غالبية من توجه إليهم اتهامات بممارسة الإرهاب من أقطار عربية وإسلامية ومن الجاليات العربية والمسلمة في الدول الغربية، مما كان يستدعى من رموز وقادة هذه الجماعات إبداء مواقف وآراء حول هذه الأحداث الجسام. ولكن ذلك لم يحدث في ضوء أن هذه الجماعات لم تكن وحدها التي لم تهتم بذلك بل كان ذلك سمة عامة لمعظم التيارات السياسية والثقافية العربية، على الرغم من العرب والمسلمين كانوا المتهمين الرئيسيين بممارسة الإرهاب كما زعمت دوائر الإعلام والسياسة المسيطرة في عديد من الدول الغربية. ففي كراسة صغيرة بعنوان «وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثوري صادرة عن جماعة الجهاد المصرية في عام 1991 نلاحظ عبارات عامة عن الحضارة الغربية والأمم المتحدة على النحو التالي[1]:

1 ـ فهي تصف الاتحاد السوفياتي (السابق) والولايات المتحدة بأنهما لا يعبران سوى عن قوى جاهلية تحرص على دعم الكفر والاستكبار وإذلال الشعوب الأخرى (المستضعفة).

2 ـ وتصف هيئة الأمم المتحدة بأنها مجرد نتاج للجاهلية المعاصرة وأداة تخدم فقط مصالح القوى الجاهلية الكبرى التي تتلاعب بها.

3 ـ وأن حقوق الإنسان والسلام العالمي والحرية والإخاء والمساواة عبارة عن شعارات جوفاء تستخدم لخدمة أغراض الجاهلية العالمية.

4 ـ وأن الشعوب الواقعة تحت الاتلال والمقهورة لا يمكن أن تتمتع بالحقوق وستظل تعاني من الظلم في ظل غياب الرادع الإسلامي.

5 ـ تصوير الكيان الصهيوني والصهيونية العالمية بأنهما مجرد تعبير عن «سطوة اليهود العالمية» من خلال استغلال المنظمات العالمية، في

(1) وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثوري، جماعة الجهاد المصرية، 1991، ص ص 16 ـ 18.

تحقيق أطماعهم وممارسة النفوذ على مراكز صناعة القرار في العالم.

6 ـ أن الرأسمالية العالمية هي صورة جديدة من الاستعمار والاحتلال تسعى إلى السيطرة على النظام العالمي وتحقيق رغبات ومصالح الدول الرأسمالية لقهر الدول التابعة سواء من خلال تدمير مقدساتها أو من خلال حماية نظم حاكمة موالية.

7 ـ العلمانية هي فكرة جاهلية نبعث من الخبرة الأوروبية في العصور الوسطى، وهي إحدى نتائج الصراع الحاد بين الدولة والكنيسة، وأن الجاهلية الغربية الحديثة ليست سوى أيديولوجيا مادية جامة وكنتاج لإبعاد الدين عن ميادين الحياة في أوروبا.

8 ـ أن الديمقراطية هي فكرة جاهلية بالأساس نبعت من تطور المجتمع الأوروبي طوال تاريخه منذ العصر الإغريقي، وهي تفرض حكم الأغلبية حتى لو كان خاطئاً أو ظالماً ولا تستطيع منع الانحرافات. وعلى المستوى العملي فإن المتحكمين في الإعلام والمال يتلاعبون بإرادة الناخبين لتحقيق مصالحهم وأن الناخبين هم مجرد أدوات لتكريس مصالح الرأسمالية.

9 ـ القومية هي فكرة غربية فشلت في إنجاز الأهداف التي توختها أو خلقت من أجلها ولا يمكن أن ترشد الإنسانية إلى طريقها الصحيح.

10 ـ تعتبر مشكلة الأقليات التي يواجهها العالم الآن دليلاً على إخفاق «الجاهلية» المعاصرة، وهذه المشكلة لا يمكن حلها إلا في إطار الحكم الإسلامي.

وفي حين لم ترفض جماعة الإخوان المسلمين الإنجازات العلمية والغربية والتقدم العلمي في الغرب إلا من زاوية توجيه النقد إلى سوء استخدام العلم لاستعباد وقهر الشعوب ونهب مواردها وصناعة أسلحة الدمار الشامل وكذلك خوائها من الجانب الإيماني، فإن تنظيم الجهاد يقلل من شأن التقدم العلمي الغربي ويدعو إلى الحذر في التعامل معه لأنه يدعم من نمط الحياة الغربي الممعن في الاستهلاك والإنفاق على سباق التسلح بينما يوجد

في العالم مئات الجوعى والمحرومين الذين يعانون من الموت يومياً في الدول الفقيرة[1]. وبالنسبة للجماعة الإسلامية المصرية فهي، لم تهتم كثيراً بتوجيه النقد للتقدم العلمي والتكنولوجي في الغرب بل حصرت المشكلة في «رفض البشر أن يكونوا عبيداً لله أو جهلهم بهذه القضية»[2].

وتعتبر الحركات الإسلامية الجهادية أن الغرب تمكن من اختراق المجتمعات العربية والإسلامية وتهديد الموروثات والمقدسات ومن هنا ترفض في الغالب الأعم ما وفد من الغرب من مؤسسات ونظم للتعليم والإدارة والسياسة وتعتبره نوعاً من أنواع التغريب والعلمنة التي فشلت في إسعاد الناس وأسهمت في إبعادهم عن الدين، ومن ذلك ما أشارت إليه جماعة الجهاد من أهمية تطوير أسلوب عملها في مقاومة التغريب والعلمنة بالابتعاد عن مهاجمة «أندية الفيديو واللهو والإباحية» والتركيز على «تلك الأنشطة التخريبية الغربية والصهيونية بكافة صورها الثقافية والسياحية والعلمية، وكذلك التصدي لكافة مراكز الإفساد المحلي ومنابعه»[3].

هذا بالإضافة إلى أن الحركات الإسلامية الجهادية قد ركزت معركتها بالأساس على القيام بعمليات مسلحة وعنيفة ضد رموز ومؤسسات الحكم في مصر واعتبرت أن المواجهة مع الغرب إنما لا بد وأن تبدأ من إسقاط نظم الحكم في البلاد العربية أي أن المواجهة غير مباشرة حيث لم يُعرف عن هذه الحركات أي اهتمام بتوجيه ضربات عنيفة ضد المصالح الغربية والأمريكية أو ضد التواجد الإسرائيلي في أي بلد عربي، وظل هذا الوضع سائداً حتى حدث التحول من خارج هذه الحركات وعلى يد بعض قياداتها في الخارج

(1) عبود الزمر، «رسالة حول حضارة الغرب»، وردت في: إبراهيم البيومي غانم، الغرب في رؤية الحركة الإسلامية المصرية، القاهرة: أمة برس للإعلام والنشر، 1994، ص ص 44 ـ 45.

(2) نفس المصدر، ص 46.

(3) طارق الزمر، معركة الإسلام والعلمانية، إصدار جماعة الجهاد بمصر، أكتوبر 1990، ورد في: إبراهيم غانم، مصدر سابق، ص ص 51 ـ 52.

مثل أيمن الظواهري والدكتور عمر عبد الرحمن، وخصوصاً عندما رفض قادة الخارج وعلى رأسهم الظواهري مبادرة وقف العنف التي أصدرها القادة التاريخيون من السجون المصرية في يوليو 1997، وارتبط الظواهري مع أسامة بن لادن في السودان أولاً ثم في أفغانستان وصار الظواهري الساعد الأيمن لبن لادن مع إنشاء التحالف الجديد بينهما تحت اسم «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال الصليبيين واليهود» في عام 1998. ورغم أن الدكتور عمر عبد الرحمن أعلن تأييده لمبادرة وقف العنف إلا أنه دعا إلى القيام بعمليات مسلحة ضد المصالح الأمريكية سواء داخل الولايات المتحدة أو خارجها، ومن هنا جاء اتهامه بالضلوع في تفجير مركز التجارة العالمي في عام 1993، مثلما وجه الاتهام للجبهة سالفة الذكر بالمسؤولية عن الانفجارات ضد السفارتين الأمريكيتين في تنزانيا ولينياخ صيف عام 1998.

عوامل التحول للصدام المسلح مع الغرب:

مما يلفت النظر في الأحداث العاصفة التي تلت الهجمات الانتحارية المروعة ضد برجي مركز التجارة العالمية ووزارة الدفاع الأمريكية في نيويورك وواشنطن أن الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر على وجه الخصوص ظلت منشغلة بهموم الداخل وبتداعيات وقف العنف وتقدم بعض كوادرها لإنشاء أحزاب سياسية حتى قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، ومن هنا لا يمكن القول إن انتقال بعض قادة تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية إلى توجيه معركتهم ضد المصالح الأمريكية يعبر عن تحول داخلي أو نابع من تطورات في الداخل وإنما عن تفاعلات العلاقة الوثيقة التي نشأت بين بعض قادة الخارج ومجموعة أسامة بن لادن بالإضافة إلى انضمام شباب آخرين من بلاد عربية أخرى مثل اليمن والجزائر ولبنان والمغرب. ويبدو أن الدافع الرئيسي وراء هذا التحول ممثل في الاستياء الذي أظهره أسامة بن لادن من التواجد العسكري الأمريكي الكثيف في شبه الجزيرة العربية والخليج العربي، وهذا ما لاقى تشجيعاً من قبل قيادات مصرية وعربية كانت انخرطت في تناقضات وصراعات الفصائل الأفغانية عقب الانسحاب السوفياتي من

أفغانستان، وحيث تولدت رغبة مشتركة في إقامة ما يسمى «إمارةً إسلامية» في أفغانستان تكون بمثابة قاعدة انطلاق لمواجهة ما اعتبره هؤلاء حرباً صليبية أمريكية ضد الإسلام.

ومما يثير الانتباه أن قادة التحول الجديد أعطوا الأولوية للجهاد المسلح ضد المصالح الأمريكية انطلاقاً من بيشاور على الحدود الباكستانية الأفغانية، حيث معسكرات الأنصار والقاعدة، والأراضي الأفغانية ذاتها، وذلك على حساب فكرتي الحاكمية وتطبيق الشريعة. ومن جانب آخر يلاحظ أن اهتمام قادة تنظيم القاعدة عقب الحادي عشر من سبتمبر 2001 بالقضية الفلسطينية إنما جاء أساساً بشكل عارض ومع بدء الحرب الأمريكية بالقصف الجوي المكثف ضد طالبان والقاعدة، ولم تكن تسبقه مؤشرات أو شواهد تدل على أن هذا الاهتمام متأصل بالأساس؛ وهذا ما يستفاد من الكلمة التي وجهها أسامة بن لادن عبر قناة الجزيرة الفضائية في الثامن من أكتوبر 2001؛ وكذلك من الكلمة التي وجهها أيمن الظواهري في نفس اليوم. والأكثر من ذلك أن قادة تنظيم القاعدة صوروا المعركة مع الولايات المتحدة على أنها محض «حرب دينية» تشنها واشنطن ضد الإسلام والمسلمين، وأنها معركة بين الإيمان والكفر بعيداً عن أية دلالات سياسية أو ثقافية، فقد أشار بيان التنظيم الذي ألقاه سليمان أبو الغيث الناطق الرسمي باسم التنظيم عشية بدء الحرب الأمريكية في السابع من أكتوبر 2001 إلى أن كلاً من الشعب والحكومة الأمريكيين يتحملان مسؤولية المعاناة والقتل والتشريد للناس في فلسطين والعراق: «على الشعب الأمريكي أن يعلم أنه يتحمل المسؤولية الكاملة، إن ما يجري له هو بسبب تأييده هذه السياسة التي تمارسها الحكومة الأمريكية. ثانياً: إعلان أمريكا الحرب على أفغانستان وعلى المجاهدين بقيادة أسامة بن لادن يعتبر تصريحاً واضحاً وعداءً ظاهراً للإسلام والمسلمين»[1]. وقد أشار أيمن الظواهري إلى نفس المعنى في مذكراته التي أسماها «فرسان تحت راية النبي (ص)» عندما ذكر أن «الهجمة الصليبية الجديدة» سوف تطال الجميع

(1) الحياة اللندنية، 9/ 10/ 2001.

وأن على شباب الإخوان المسلمين وغيرهم أن يسارعوا بالانضمام إلى «قوى الجهاد (التي) تتجمع وتشكل واقعاً جديداً لخوض المعارك ضد دولة الكفار الغربيين وعملائهم المحليين»[1].



(1) أنظر الحلقات التي نشرتها جريدة الشرق الأوسط من كتاب الظواهري أو مذكراته وخصوصاً، الحلقة التاسعة، 10/ 12/ 2001.



شغف الرحّالة العرب بالتعرف على أوروبا: (التعارف سبيلاً لحوار الحضارات)

شمس الدين الكيلاني

لقد حثَّ الإسلام على الرحلة والتجوال، بقصد التأمل في مخلوقات اللَّه التي تدلُّ على عظمة الخالق، وللاتعاظ من آثار الأمم البائدة، والتعرف على الحضارات القائمة للاعتبار[1]. فكانوا يتلون آيات القرآن التي تحمل تلك الدلالات: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ..﴾ (غافر، الآية 82) والآية ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا..﴾ (الحج، الآية 46) والآية ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (الأنعام، الآية 11). وروى أبو هريرة عن النبي قوله: «اللهم أنت الصاحب في السفر..»، ونسب بعض المحدّثين إلى النبي القول: «اطلبوا العلم ولو في الصين». فضلاً عن ذلك، فقد خفَّف الإسلام عن المسافر، تسهيلاً للسفر، بعض الواجبات الدينية في الصوم والصلاة «فليس على المسافر حرج»، ولعل إباحته لتعدد الزوجات يتضمن التخفيف من عبء السفر[2]. ويذكر الإمام الغزالي، أن السفر سفران: «سفر بظاهر البدن عن المستقر والوطن إلى الصحارى والفلوات، وسفر بسير القلب من أسفل السافلين إلى ملكوت السموات، وأشرف السفرين السفر الباطن. فإن الواقف على الحال التي نشأ

---

(1) حسين نصار: أدب الرحلة، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة 1991، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ص 4. راجع أيضاً حميدة، عبد الرحمن: أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر، دمشق 1984، ص 42.

عليها عقب الولادة، الجامد على ما تلقفه بالتقليد من الآباء والأجداد، لازم درجة القصور، وقانع بمرتبة النقص، ومستبدل بمتسع فضاء: ﴿..وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ..﴾ (آل عمران، الآية 133) ظلمة السجن وضيق الحبس»[1].

لكن العامل الحاسم في ازدهار الرحلات، وبعث النشاط فيها إلى أوروبا وغيرها من البلدان، هو تحوّل المسلمين إلى دولة كونية كبرى، فرضت عليهم ضرورة التعرف على الذات والآخر المحيط بهم، وعلى العالم؛ فقد اندفع العرب ـ المسلمون ينشرون الإسلام إلى إسبانيا غرباً، وإلى الصين والهند شرقاً، فأخضعوا بلاد الشام ومصر التابعة للروم، وبلاد العجم والعراق التابعَين للدولة الساسانية، وكسبوا معركة ذات الصواري البحرية ضد بيزنطة عام 654م، وفتحوا السند بقيادة محمد القاسم عام 713م، ووصلوا إلى تركستان الصينية عام 715م، وحاصروا القسطنطينية ذاتها في غزاةٍ حضرها الصحابي أبو أيوب الأنصاري عام 717م. وقد حدث هذا التوسع كله خلال قرن من الزمان، تعرف العرب خلاله على بلاد ذات حضارات متنوعة، أفادوا منها ودمجوها في ثقافتهم العربية ـ الإسلامية، فما أقبل القرن الثالث الهجري حتى صار العرب ـ المسلمون إمبراطورية فسيحة الأرجاء لها امتدادات عالمية، تمازجت فيها الشعوب في بوتقة الإسلام كدين، والعربية كلغة، حيث تبنت المدينة العربية ـ الإسلامية، ومعها نخبها الإدارية والثقافية والعسكرية، العربية لغة للثقافة. وتجلّت في داخل هذه الإمبراطورية أخوة روحية إسلامية، وازدادت معها معرفة حدود البلدان، وعادات الشعوب وتقاليدها؛ وساعد على هذا التقصّي المعرفي الترحّل في الأرجاء الشاسعة لدار الإسلام التي كانت مفتوحة أمام المسافر دون حرج ولا عائق، وسهلت الدول المركزية نفسها عملية الترحال والانتقال باعتنائها بنظام البريد، وبتمهيدها للطرق، وبتشييدها المحطات أمام المسافرين والرحالة والحجاج[2].

---

(1) الإمام الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، المجلد الثاني، دار الفكر، بيروت 1994، ص 267.

(2) نصار، المصدر السابق، ص 5.

فبعد حقبة الفتوح السريعة والحاسمة، امتدت مملكة الإسلام من جبال البيرنيه حتى تخوم الصين، وضمَّت في جنباتها بلاد العرب الحالية وفارس وأفغانستان وأرمينيا وإسبانيا، بما في ذلك البرتغال، سرعان ما انضافت إلى تلك الأقطار جزر البحر الأبيض المتوسط: كالبليار وصقلية ومالطة وقريطش وقبرص، ثم ما لبث العرب، في مناخهم العالمي الجديد، أن تحولوا من فاتحين إلى رحالة كبار وملاحين مهرة وتجار تمكنوا من التعرُّف على سائر الأقطار الواقعة على ضفاف المتوسط والبحر الأحمر وقزوين والبحر الأسود، فضلاً عن المحيط الهندي وجزءًا من سواحل الأطلسي في أوروبا وإفريقيا. ثم ما لبث مؤرخو الفتوحات والرحالة والجغرافيون والتجار أن قاموا بوصف تلك الأصقاع المترامية الأطراف، ودونوا مشاهداتهم عن سكانها ونباتها وحيوانها[1].

أقامت الخلافة العربية كياناً اقتصادياً وثقافياً وسياسياً موحداً شمل الرقعة الهلنستية القديمة والقسم الجنوبي من الإمبراطورية الرومانية، وامتدت إلى تخوم إفريقيا السوداء، ومن نهر الهندوس إلى الأطلسي، وكانت في أساسها حضارة مدن انتعشت في إطارها صلاتها الاقتصادية بالعالم، فلم تتوقف علاقاتها الاقتصادية مع أوروبا رغم احتدام الصراع أحياناً، والشعوب بالتهديد وخطر الاجتياح. وكثر تنقل الحجاج والتجار وأهل العلم والرحالة[2]، مع ازدياد الرغبة في اكتشاف الآخر وتكوين صورة له، سواء كان هذا الآخر الداخلي في إطار دار الإسلام، أم خارجي بما فيه الآخر الأوروبي؛ ولا سيما بعد أن أصبحت بغداد، حاضرة الخلافة العباسية، أهم مراكز الحضارة العالمية، تحفّها من جوانبها المختلفة مراكز حضارات العالم القديم، الهند والصين من الشرق، وأوروبا من الشمال والغرب. وتتبادل المنافع التجارية

(1) بشير صفير: الجغرافيون العرب، تقديم وتعريب حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1984، ص 16.

(2) نقولا زيادة: الجغرافية والرحلات عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1962، ص 11.

المتعاظمة مع سواحل الشرق الإفريقي عن طريق مسقط وصحار في عُمان وعدن، وغدت أراضيها نقطة التقاء الطرق التجارية الذاهبة من شمال أوروبا عبر أراضي بيزنطة إلى شمال البحر الأسود وبحر قزوين إلى خراسان والري. وللطرق المؤدية من غرب أوروبا وشمالها المارة بالبندقية ثم المتوسط. فالوضع الناشئ عن قيام الخلافة العربية الإسلامية بمقاييس امتدادها العالمي، أعاد اتصال الغرب ـ كما يقول لومبار ـ مع الحضارات الشرقية ومن خلالها، مع الحركات العالمية الكبرى للتجارة والثقافة[1]. وغدت دار الإسلام تقع في منطقة المضايق، بين الخليج العربي، والبحر الأحمر، والبحر الأبيض المتوسط، والبحر الأسود، وبحر قزوين؛ أي في منطقة تشكل صلة وصل بين منطقتين اقتصاديتين كبيرتين: منطقة المحيط الهندي ومنطق البحر الأبيض المتوسط. هاتان المنطقتان اللتان توحدتا في العصر الهلنستي، ثم انفصلتا إلى عالمين متنافسين الروما ـ بيزنطي والبارثي ـ الساساني، امتزجتا من جديد بفضل الفتح الإسلامي في منطقة جديدة واسعة موحدة اقتصادياً[2]. فصار المجال الإسلامي برزخاً تتلاقى عليه خطوط التجارة العالمية وتتقاطع، ثم تتفرع التجارة منه إلى أوروبا وبقية العالم. فكانت التجارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كما يقول متز Mezh، مظهراً من مظاهر أبهة الإسلام، وصارت هي السيدة في بلادها، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البلاد والبحار. واحتلت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية، حيث غدت بغداد والإسكندرية هما المدينتان اللتان تقرران الأسعار العالمية في ذلك العصر، في البضائع الكمالية على الأقل[3].

وبالإضافة إلى دور الوسيط التجاري بين أوروبا والشرق الأقصى، فإن

---

(1) موريس لومبار: الإسلام في عظمته الأولى، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت 1977، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

(3) آدم ميتز: الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، الجزء الثاني، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1948، ص 172.

العرب ـ المسلمين لم تتوقف علاقاتهم التجارية مع أوروبا، إذ وجد الدارسون في إسكنديناڤيا، وفي السويد خاصة عشرات الآلاف من النقود الإسلامية تحمل نقوشاً يرجع تاريخها إلى القرن الحادي عشر الميلادي، وهي فترة ازدهار التجارة الإسلامية؛ كما يؤيد ما وجد من قطع نقود على مجرى الفولغا (آل) ما في المصادر الأوروبية من شواهد على قيام تجارة واسعة بين الإمبراطورية الإسلامية وبلاد البلطيق عبر بحر الخزر والبحر الأسود والروسيا، وأهم ما كان يأخذه العرب من هذه البلاد هو الفراء والعبيد. وتبدو أهمية التجارة العربية مع الشمال الأوروبي بصورة أوضح في حقيقة أن النقود السويدية المعروفة أساسها الدرهم، وأن كلمات عربية كثيرة موجودة في الأدب الإيسلندي القديم[1].

وكان هناك تجاربة على مجاري نهر الفولغا والدون والدنيبر، واحتلت مدينة كييف على الدنيبر أهمية خاصة في تجارة المسلمين مع الصقالبة، كما كانت نقطة وصل مع وسط أوروبا؛ إذ كانت تستلم البضائع من براغ وريفنسبرغ في ألمانيا عبر بلاد الصقالبة والهنغار الفاصلة بين أوكرانيا ووسط أوروبا، وكان التجار الوسطاء في هذه المبادلات من المسلمين واليهود، ولم يكن طريق الدنيبر إلا واحداً من الطرق التي أدت من وسط أوروبا وغربها إلى دار الإسلام؛ فقد ورَّدت براغ بضاغتها عبر مدينة البندقية إلى القسطنطينية أو مباشرة إلى مصر؛ وتم استيراد السيوف الفرنجية عن طريقي الأندلس وبلاد الصقالبة، والقصدير البريطاني عن طريق إسبانية والبندقية[2]. فعلى عكس ما يذهب إليه هنري بيرين من أن سيطرة العرب على المتوسط قطعت سريان التبادلات التجارية بين أطرافه، وأضعفت الحياة المدينية في أوروبا. يؤكد كلود كاهن ومعه آخرون، أن الاتصالات وإن لم تتم بين العالمين الإسلامي والأوروبي والمسيحي بشكل مباشر حتى القرن العاشر ميلادي، فإن هذا لم

---

(1) برنارد لويس: العرب في التاريخ، تعريب أمين فارس ومحمود يوسف زايد، دار العلم للملايين، بيروت 1954، ص 125 ـ 126.

(2) عزيز العظمة: العرب والبرابرة ـ المسلمون والحضارات الأخرى، دار الريس، لندن 1991، ص 28 ـ 29.

يمنع من أن يلعب اليهود والمسلمون، المنتمون إلى غرب المتوسط، دوراً تجارياً. وظل سيل الاتصالات محصور إلى حين في مناطق معينة مثل البندقية وشمال إفريقيا وما يجاورها، وبيزنطة وجوارها[1].

وفي حال بيزنطة، فعلى الرغم من أجواء التهديد المتبادل، لم تنقطع العلاقات التجارية والثقافية، بل والسياسية، بين العالمين الإسلامي والبيزنطي، وقد بيَّن (جب) أن هذه العلاقات المتنوعة تجاوزت حقبة العداوة السابقة، فرغم أن الروم كانوا في نظر العرب العدو الذي طردوه من الشام ومصر، وأخذوا يتعقبونه بحراً في قبرص ورودس، إلا أنه لما قامت الدولة الأموية أخذت الحال تتغير تغيراً دقيقاً. وكانت البندقية في القرن الرابع تمد العرب بالخشب لبناء السفن[2]. ويؤكد آشتور على هذه الواقعة بقوله: «ورغم أن الإمبراطورية البيزنطية، كانت لمدة أربعة قرون العدو التقليدي للإمبراطورية الإسلامية، وإن الحرب المتقطعة استمرت عبر العصور فإن المسلمين مارسوا التجارة المستمرة معها، ويبدو أن طربزون كانت المركز التجاري للإمبراطورية البيزنطية، حيث حصل التجار المسلمون على الجزء الأعظم من المنتجات الإغريقية، والمطرزات، والمواد الأخرى التي يرغبون في الحصول عليها»[3].

ولقد غدا البحر المتوسط لفترة طويلة في قبضة العرب . المسلمين، إذ لم يعد لأوروبا، كما يذهب ميتز، سلطان عليه خلال القرن العاشر الميلادي «فقد كان بحراً عربياً، وكان لا بد لمن يريد أن يقضي لنفسه فيه أمراً من أن يخطب ودَّ العرب، كما فعلت نابولي وغيته وأمالفي»[4]. ويذهب بروديل

(1) كلود كاهن: الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، سينا للنشر، القاهرة 1995، ص 59.

(2) هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم، ومحمود زايد، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت 1979، ص 63.

(3) أ. آشتور: التاريخ الاقتصاي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصر الوسيط، ترجمة عبد الهادي عبلة، دار قتيبة، دمشق 1985، ص 118س.

(4) متز، المصدر السابق، ج 2، ص 317.

بنفس الاتجاه، حيث يشير إلى أنه خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين سيطر العرب، في ذروة ألق حضارتهم، على المتوسط، وكانت المسيحية، على حد تعبيره (لا تكاد تستطيع أن تعوِّم فيه قطعة خشب)[1]. ولكن هذا لم يقطع سبل الاتصال ما بين العالمين العربي والأوروبي، فإذا كان التجار العرب ـ المسلمون لم يقوموا هنا بدور الوسيط التجاري المباشر بين هذين العالمين، كما فعلوا في بحار آسيا، والأحمر، وذلك لعدم سماح الأوروبيين بوجود جالية إسلامية بين ظهرانيهم، فقد استعان العرب بالوسطاء الآخرين للاتجار مع أوروبا؛ فكان التجار اليهود يأتوز من مقاطعة بروفانس بفرنسا، ويسافرون بين الشرق والغرب، ويحملون من فرنجة الخدم والجواري والديباج والخز الفائق، والفراء والسمور. ويركبون البحار ويخرجون إلى الفرما، بمصر، ثم يحملون تجارتهم إلى القلزم (البحر الأحمر)، ثم يركبون البحر الشرقي إلى جدة، ثم يبحرون إلى السند والهند والصين[2].

فهناك ما يميز اتصال العرب ـ المسلمين بأوروبا عن اتصالهم بالهند والصين، وكذلك أشكال علاقاتهم وسبلها، ففي الشرق وجد الرحالة العرب ـ المسلمون والتجار الحدود مفتوحة أمامهم، فأينما ذهبوا إلى الصين والهند وجدوا جاليات إسلامية بانتظارهم، أما في بيزنطة وبلاد الإفرنج، فلم يقبل أهلها وحكامها بوجود جاليات إسلامية بديارهم، فقد وجدوا فروقاً جذرية في علاقاتهم بالعالمين الشرقي والأوروبي. فالإمبراطورية الفارسية تداعت كلياً أمامهم، وعرفوا أن الهند والصين يعبدون آلهة متعددة، فاستنتجوا أنهم مهيؤون لدخول الإسلام «أما الحاجز البيزنطي، فقد اهتز ودُفع إلى الخلف أمام الزحف الإسلامي، ولكنه بقي صامداً. وظلت الإمبراطورية الرومانية المسيحية حية يحكمها قيصر في القسطنطينية، وحين كانت أساطيله وجيوشه تدافع عن مدينتها، فإنها لم تكن تحافظ على بقايا الإمبراطورية البيزنطية فحسب، بل

(1) فرنان بردويل: البحر المتوسط، المجال والتاريخ، ترجمة يوسف شلب الشام، وزارة الثقافة، دمشق 1990، ص 14.

(2) متز، المصدر السابق، ص 273.

أيضاً عن أوروبا المسيحية»[1].

إلا أن مجال الاتصال بين العالمين، على الرغم من تميّزه عن الصلات القائمة بين المسلمين والهند والصين، لم يقتصر على التجارة وسبلها، فقد تعداه إلى الثقافة والسياسة، والتأثر بالنظم، وتبادل الرحلات والسفراء، إذ تخلّل هذا المناخ العام من الحذر الممتزج بالإعجاب، علاقات ثقافية وسياسية، فضلاً عن التجارية، إذ كان المجال الثقافي العربي الإسلامي منطقة تجارة عالمية كبرى، تعاملت مع ما خرج عن مجالها الثقافي تعاملاً تجارياً من ناحية، وتعاملاً معرفياً، وذلك عن طريق الرحلة التجارية والسفارة والكتب. وقد أهّل موقع العرب الراجح في العالم الوسيط. لأن يتغذوا بالثقافات الأخرى، ويتعرفوا عليها من موقع الثقة بالذات، فضلاً على أن الثقافة العربية ـ الإسلامية لم تكن وليدة حضارة تداخلت واتصلت بكل الحضارات الأخرى القائمة في زمانها فحسب، وإنما كانت خلافاً للحضارتين الصينية والهندية، مسرحاً للتاريخ العالمي في زمانها، وكانت العامل الفاعل والأساسي في علاقاتها بالآخرين. إذ كانت هي عصب التجارة الدولية، كما احتلّت في العالم موقعاً مركزياً، مطلاً على جميع الأطراف، وكانت هي المتوسطة والنشطة والنامية ثقافياً وحضارياً، والمنتجة للجدة[2].

فاستطاع العرب المسلمون التعرُّف على ثقافة الفرس، والهند، والصين، فضلاً عن الثقافة اليونانية، بينما لم تتعرف أوروبا الغربية على تلك الثقافات حتى عصر النهضة، كذلك فقد تعرفوا على خبرة الحكم والإدارة، وتراث بيزنطة الشرقية، في وقت كانت فيه أوروبا، كما يقول لويس: «معزولة بين المياه المتجمدة شمالاً، ومياه المحيط غرباً، والإسلام جنوباً، والبراري شرقاً، أما الإسلام فكان على اتصال دائم مع الحضارات المزدهرة في الهند

(1) برنارد لويس: السياسة والحرب ـ تراث الإسلام، قسم أول، تصنيف شاخت، وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1978، ص 258.

(2) العظمة، المصدر السابق، ص ص 17 و230.

والصين، في ساعات الحرب أو السلم»[1]. لهذا يلاحظ كراتشكوفسكي الاتساع الهائل في مدى المعلومات عن العالم لدى المسلمين، بالمقارنة بما عرفه العالم القديم، فقد عرف العرب أوروبا بأجمعها باستثناء أقصى الشمال، وعرفوا النصف الجنوبي من روسيا، كما عرفوا إفريقيا الشمالية إلى خط عرض (10 درجات) شمالاً، وجانب إفريقيا الشرقي إلى قرب مدار الجدي، وترك العرب وصفاً دقيقاً لجميع النقاط المأهولة، وللمناطق المزروعة، والصحارى، وتبينوا انتشار النباتات المزروعة، وأماكن وجود المعادن[2].

وأفضى هذا الوضع المواتي الذي كان العالم الإسلامي ينعم به، وذكريات الانتصارات الباهرة الأولى التي أحرزتها جيوشه على بيزنطة وغيرها، إلى صيغ ومزج إحساسه. كما يقول غرونيباوم ـ «بالاكتفاء الذاتي بشعور من التفوق، كانت أحداث الزمان اللاحقة تفقده مبرراته»[3]. وبالتأكيد أن حالة ميزان القوى بين الطرفين أثر على زاوية رؤية كل منهما إلى الآخر، فقد ظلّت بيزنطة ومعها أوروبا في حالة دفاع عن النفس حتى القرن الحادي عشر، فقبل الحروب الصليبية، لم يحدث قطّ أن الإمبراطورية البيزنطية ولا أوروبا هدّدتها الإسلام بصورة جدية»[4].

إلا أن المناخ العام من الحذر الذي أحاط علاقة العرب ـ المسلمين ببيزنطة، لم يمنع العلاقات السلمية بينهما، فامتزج موقف العداوة المتبادلة بالإعجاب، يقول غرونيباوم: «من العجب أن يلحظ المرء كيف تسامت هيبة العرب في القسطنطينية، في الوقت نفسه الذي بلغت فيه علوم اليونان أقصى نفوذها في بغداد»[5].

---

(1) برنارد لويس: الإسلام والغرب، دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، بيروت 1994، ص 11.

(2) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، القسم الأول، 1994، ص 22.

(3) جوستاف أ. فون غرونيباوم: حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (سلسلة عالم الأسرة)، دون تاريخ، ص 51.

(4) المصدر نفسه، ص 50.

(5) المصدر نفسه، ص 77.

وتتجلّى المنزلة الكريمة التي كانت تتمتع بها كل من الحضارتين في أرض الأخرى، بأحسن ما تتجلى في قصة ليون عالم الرياضيات البيزنطي، فقد اتفق أن أسر العرب يوماً أحد تلاميذ ليون، فأحضروه إلى المأمون، حيث أحدث وقعاً حسناً بحضور المأمون، بإظهاره الطرائق الصحيحة في الاستدلال الهندسي، فلما سُئل عن معلمه، وهل ما يزال حياً، أوضح لهم أن ليون يعيش مهملاً منسياً. فأرسل المأمون من فوره كتاباً إلى ليون يدعوه للحضور إلى بغداد؛ فعرض ليون الأمر على موظف بيزنطي كبير، أبلغه بدوره إلى الإمبراطور، فتنبه الجمهور والقادة من جراء هذه الدعوة لمواهب ليون، فعيّنه الإمبراطور معلماً عاماً في كنيسة الأربعين شهيداً. فلما علم المأمون بإحجام ليون عن الشخوص إلى بغداد، بادر إلى مراسلته مقدماً إليه عدداً من المسائل الهندسية والفلكية، ثم تحول إلى الإمبراطور نفسه يطلب منه أن يرسل إليه ليون، واعداً إياه بأجزل العطاء، ولكن الإمبراطور لم ير من الحكمة أن ينزل عن كنزه لسواه[1]؛ رغم أن المأمون قال في رسالته إلى الإمبراطور البيزنطي ثيوفيل: أنه يعتبر سماحه لليون بالمجيء إلى بغداد عملاً ودياً، يعرض عليه في مقابله صلحاً دائماً، وألفي قطعة ذهبية، غير أن ثيوفيل رفض هذا العرض السخي[2] ليحتفظ بكنزه الثمين.

بيد أن جواب ثيوفيل لم يغلق باب الاتصالات، فقد أرسل الإمبراطور ثيوفيل نفسه عام 829م إلى الخليفة المأمون يطلب منه تبادل الأسرى، وإعادة الحياة الاقتصادية بين المسلمين والروم، وجاء في الرسالة: «لقد كتبت إليك داعياً إلى المسالمة، راغباً في فضيلة المهادنة لتضع الحرب أوزارها عنا، ويكون كل واحد لكل واحد ولياً وحزباً، مع اتصال المرافق والفسح في المتاجر، وفك المستأسر، وأمن الطرق»[3]. في مقابل هذه العلاقات الرسمية/

(1) المصدر نفسه، ص 78 ـ 79.

(2) إبراهيم أحمد العدوي: السفارات الإسلامية إلى أوروبا في العصور الوسطى، (سلسلة إقرأ 179)، دار المعارف بمصر، 1957، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

الثقافية، كان يُسمح للمسلمين بزيارة مكتبات القسطنطينية، والاطلاع على الكتب التي يحتاجونها في دراساتهم المختلفة، وعاد بعضهم بالكتب النادرة[1]. فلا يمكن نسيان تأثير مؤلفات بطليموس وغيره من الجغرافيين اليونان، فضلاً عن فلاسفتهم ولا سيما أرسطو وأفلاطون على الثقافة العربية، التي قامت بدورها في إحياء الروح الفلسفية والعلمية مجدداً في أوروبا.

وهكذا بقي هامش من الوقت تبادل فيه الخلفاء المسلمون وقياصرة الروم الرسائل والهدايا، عن طريق الرسل، مع التبادلات الثقافية التي لم تتوقف، وامتزجت أحياناً السفارة بوظيفة ثقافية، فيروى أن المأمون، الخليفة العباسي الكبير، رأى في منامه أرسطو، الذي أخبره أن الحسن ما استحسنه العقل، وأنه في الشريعة هو ما استحسنه النص. فطلب المأمون الكتب من الإمبراطور البيزنطي، فوافق الأخير على الطلب بعد شيء من التسويف. وعند ذلك أرسل المأمون بعض العلماء إلى القسطنطينية للحصول على المخطوطات، وأرسل في من أرسل سهيلاً صاحب دار الحكمة[2].

تعمقت لدى العرب ـ المسلمين معرفة الجار الأوروبي، وغيره من الجيران، وذلك بالتزامن مع العلاقات السياسية والتجارية والثقافية، وساعد على ذلك حركة الترجمة في القرن الثالث هجري/ التاسع الميلادي، وتوسع دائرة الرحلات والسفارة الجاسوسية إلى أوروبا. فبدأت تتضح لدى العرب ـ المسلمين بصورة تدريجية معالم صورة أوروبا، والتعرف على الآخر الأوروبي. فظهرت لديهم أوروبا وكأنها تتوزع إلى ثلاث مناطق، منطقة السلاف الصقالبة، ومنطقة رومية وبيزنطة، ومنطقة الفرنجة وما يحيطها في الشمال من النورمان والإسكندنافيين[3].

وهكذا فمع التشيجع الديني على الرحلة للتفكُّر بخلق الله، والاعتبار

---

(1) المصدر نفسه، ص 19.
(2) غرينباوم، المصدر السابق، ص 77.
(3) أندريه ميكيل: أوروبا في نظر العرب حتى عام ألف، ترجمة عادل عوا، منشورات عويدات، بيروت 1983، ص 90.

بحوادث الأمم الدارسة والباقية، أتى دور الدولة الإسلامية، التي غدت قوة عالمية كبرى، لتسهِّل على الرحالة ترحالهم، فقد كان لا بد لهذه الإمبراطورية الواسعة الأرجاء من أن تكون على دراية بأوضاع البلاد التابعة لها، وبأحوال البلاد المجاورة التي يمكن أن تكون مصدراً للتهديد أيضاً. فقد أرسل أكثر الخلفاء السفارات الدبلوماسية والعلمية إلى بلاد أوروبا، في الشرق وبيزنطة وبلاد الإفرنجة. فكانت هناك سفارة عمارة بن حمزة، الذي حمل رسالة المنصور إلى ملك الروم، ورحلة سلام الترجمان إلى بلاد الشمال، بأمر من الواثق، وسفارة يحيى الغزّال إلى بريطانيا، من طرف عبد الرحمن الثاني، فضلاً عن الجواسيس، وما نقله الأسرى المحررون من معلومات[1].

فإذا أردنا وضع الرحلات العربية والجغرافية في الإطار السياسي، يتضح مدى ارتباطها الحميم بالخلافة الإسلامية، وتوطد مكانتها العالمية. إذ عكست تلك الرحلات، وما ارتبط بها من جغرافيا، بأمانة كافية أزمنة ازدهار الخلافة وانهيارها. (فصورة الأرض) التي يعود تاريخها إلى المأمون تقسم العالم إلى أقاليم من حول بغداد، التي غدت تبعاً لهذا التصور مركز العالم، وسرته. ورتَّب الأدب الإداري، عند أصحاب الجغرافيا الإدارية، مع ابن خرداذبة واليعقوبي، حول بغداد/ المركز، المناطق والطرق والضرائب. كما نشأ أدب السفارة بتشجيع من السلطة المركزية ذاتها في بغداد، وتطور أدب الرحلات، المتعلق بالمجال الأوروبي، بالارتباط بالهموم السياسية والتجارية للخلافة[2].

ففي ظل ازدهار الدولة العباسية واتساعها، تعدَّدت أسباب الرحلة وحوافزها، إذ حُبّب إلى الناس الهجرة من بلادهم للاطلاع على أحوال البلاد الأخرى، وذلك شأن الأمم القوية أيام ازدهارها، وقام علماء الرحلات يصنفون مشاهداتهم، وسهَّلت الحكومات مسار الرحلات والهجرات، ببناء رباطات ينزل بها المسافرون والرحالة والتجار، ويتزودون بها، والتي كانت في

(1) حميدة: أعلام الجغرافيين العرب، الصمدر السابق، ص 50 ـ 51.

(2) أندريه ميكيل: جغرافية دار الإسلام البشرية، الجزء الأول. القسم الثاني، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة، دمشق، ص 151.

الأصل نقاطاً عسكرية لحفظ الحدود، أو نقاطاً بريدية، ثم أضافوا لها غراضاً آخر هو معونة التجار والمسافرين[1]. وغدت الرحلة عنصراً قوياً في حياة المجتمع الإسلامي في عصوره الزاهية، فقد رحل الناس للحج، ولزيارة مهبط الوحي، ورحل الناس في طلب العلم من قطر إلى آخر إلى مراكز العلم المنتشرة في أنحاء مملكة الإسلام، ورحل الناس في سبيل الاتجار، إذ كانت الأسواق الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها مرتبطة ببعضها. بل لعل الرحلة كانت أقوى في عهد التفرّق السياسي، لترسخ الشعور بوحدة الجماعة الإسلامية، ولاعتياد العالم الإسلامي على أسلوب معين من المعيشة، ونوعاً من الحياة، ولوناً من التفكير، ولانتشار اللغة العربية في شتى الأقطار. فدوَّن الكثير من الرحالة العرب أخبار رحلاتهم وأسفارهم، فذكروا المدن التي هبطوا فيها، والمسافات التي اجتازوها، ووصفوا البلاد وزرعها وصناعاتها وتجارتها، وأتوا على وصف حياة السكان، فتعرضوا للطيب من عاداتهم بالمديح، وعابوا ما فيها من ضعف[2]. فكان من أهم أسباب تدوين الرحلات عند العرب المسلمين حاجة الدولة إلى معرفة الطرق الكبرى التي تصل الأقاليم ببعضها، واقترنت هذه الحاجة السياسية بقضاء فريضة الحج. فوصف الكثير من الحجاج مشاهداتهم إلى الأماكن المقدسة، وبجانب ذلك كان التجار يضربون في أراضي جديدة، عن طريق القوافل في البر، وعن طريق السفن في البحر، وكانت السفارات لا تفتر بين الدول العربية ـ الإسلامية، والدول المجاورة. كما أن مصالح الدولة التي غدت قوة عالمية، حالت دون اكتفائها بمعرفة أراضيها وحدها، بل صار من الضروري لها أن تحصل على معلومات دقيقة عن الأقطار الأخرى، خاصة المتاخمة لها، فأتتها المعلومات عن طريق سفاراتها، وعن طريق أسراها المحررين، حيث دونوا معلوماتهم عن البلاد

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، ط 5، بيروت 1969، ص 210 و215س.

(2) نقولا زيادة: الجغرافية والرحلات عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1980، ص 15.

التي دخلوا إليها[1].

وقد أجمل ابن الفقيه القول في الغربة/الرحلة، التي غدت حكاياتها وعجائبها محببة في هذا العصر: «قال الله عزل وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ وقال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ..﴾ وقال: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ..﴾ وقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ..﴾ وروى الزبير بن العوام، قال رسول الله (ص): البلاد بلاد الله والعباد عباد الله فحيث ما أصبت خيراً فأقم. وقال: سافروا تغنموا. وقال (ص): موت الغريب شهادة... وقال النبي يوسف: من كان الله معه فلا غربة عليه... وقال شريح بن عبيد: ما مات غريب في أرض غربة.. إلا بكت السماء عليه والأرض.. وقال معاوية للحارث بن الحُباب: أي البلاد أحبُّ إليك؟ قال: ما حسنت فيه حالي، وعرض فيه جاهي. وأنشد:

فلا كوفة أمي ولا بصرة أبي ولا أنا يثنيني عن الرحلة الكسل

.. وقال بعضهم: اطلبوا الرزق في البعد، فإنكم إن لم تغنموا مالاً كثيراً غنمتم عقلاً كبيراً... قالوا: لا توحشك الغُربة إذا آنست بالكفاية، ولا تجزع لفراق الأهل مع لقاء اليسار، وقالوا: الفقر أوحش من الغربة، والغنى آنس من الوطن، وترك الوطن أدنى إلى فرح الإقامة. وقيل: الفقير في الأهل مصروم، والغني في الغربة موصول». ثم يختم حديثه عن الغربة/الرحلة بالقول: «وقالوا: الحنين إلى الأوطان من أخلاق الصبيان، وفي طول الاغتراب فوز الاكتساب، وفي فائدة صالح الأخوان مع النزوح عن الأوطان سلو عن مقارنة الجيران. ولولا اغتراب الناس عن محالّهم ضاقت بهم البلدان... قال: ولولا اغتراب المغتربين ما عُرف ما بين الأندلس إلى الصين»[2].

---

(1) كراتشكوفسكي، المصدر السابق، ص 19.

(2) أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، طبع مدينة ليدن 1302هـ، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص 47 ـ 50.

لقد كُتبت في عصر ألق الحضارة العربية ـ الإسلامية تصانيف كثيرة عن العالم غير الإسلامي، بما فيه أوروبا، كما لو أن الشعور بالوحدة الداخلية التي تجمع الأمة الإسلامية، بما يحمله من ثقة بالذات ومعرفتها، قد نقل حب الاطلاع إلى الحدود، فأمضت دار الإسلام ثلاثة قرون، من منتصف القرن السابع الميلادي حتى منتصف القرن العاشر، تعمل على اكتشاف تنوع البشرية تحت شعار وحدة رسالتها[1].

ولقد تنوعت الرحلات العربية في العصر الوسيط بتعدد أسبابها ووظائفها. فهناك رحلات قامت لدواعي الإيمان أو المعرفة الدينية، وهناك الرحلة الاستكشافية/ المعرفية، فضلاً عن الرحلات التجارية والإدارية والرحلات التي قامت بغرض سياسي: كالسفارة والجاسوسية.

فإذا كانت الرحلات العربية ـ الإسلامية إلى بلاد الشرق الأقصى قد امتزجت بالتجارة والفضول المعرفي، فإن رحلاتهم إلى أوروبا طغى عليها الهم السياسي أولاً، والهم المعرفي ثانياً. وهو الأمر الذي أشار إليه ميكيل بقوله: «فإذا كانت التجارة في ما وصلنا من قصص، قضية مرتبطة بالرياح الشرقية الخاصة، والرياح الجنوبية ثانوياً، فإن السياسة توجه أنظارنا بالأولوية بأشكال السفارة والتجسس أو الحرب، إلى الجوانب الشمالية من تركستان وإلى أوروبا المتوسطية»[2].

اقترنت الرحلات السياسية بالسفارات المتبادلة بين مركز الخلافة في بغداد، أو قرطبة، فضلاً عن الجواسيس والأسرى، ومن أقدم السفارات سفارة يحيى بن الحكم البكري (الغزال) (ت 250هـ ـ 864م)، الذي بعثه عبد الرحمن بن الحكم أمير قرطبة إلى القسطنطينية، وإلى بلاد النورمان في الشمال، وسفارة ابن فضلان إلى بلاد البلغار، وسفارة إبراهيم بن يعقوب إلى الإمبراطور أوتو. أما الجواسيس فأقدمها جاسوسية (سيد الغازي) الذي استعان به هارون الرشيد للتجسس على بلاد الروم عشرين سنة. والأسرى، كرحلة

---

(1) ميكيل: جغرافية دار الإسلام البشرية، ج 1، ق 1، ص 210.
(2) المصدر نفسه، ص 210.

الجرمي إلى بلاد الروم، ويحيى بن هارون. أما الرحلات الدينية فتأتي في مقدمتها رحلة عبادة بن الصامت، والهروي، ومحمد بن موسى. أما الرحلات الاستكشافية، فتأتي في مقدمتها رحلة سلام الترجمان إلى ما يُعرف بسد يأجوج ومأجوج في الشباب، ورحلة الشباب المغرَّرين في المحيط الأطلسي.

فكانت أول الصور التي التقطها العرب ـ المسلمون عن أوروبا، قد بدأها الرحالة، والتي وجدت السبيل إلى التدوين لأول مرة عند الجغرافي ابن خرداذبة. الذي عكس بدايات تشكل صورة أوروبا في الآداب الإسلامية[1].

واختلطت معلومات الرحلات، في كثير من احيان، بالمدونات الجغرافية، إذ لم يدون الرحالة العرب أخبار رحلاتهم الأولى، ولكننا لا نصل إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ونقرأ كتب الجغرافيا والتاريخ التي نجدهم ـ وقد دونوا أخبار الرحلات الأولى ـ قد عرفوا معرفة دقيقة أخبار الأمم من حولهم[2].

فثمة ما يشير إلى أن العرب لم يستطيعوا أن يكونوا صورة قريبة من الوضوح عن أوروبا إلا في القرن التاسع الميلادي، مع تراكم الترجمات والتعرف على جغرافيا بطليموس، والجغرافيا اليونانية، وازدياد المشاهدات الشخصية للسفراء والرحالة والتجار، مما مهد لقيام جغرافيا عربية تستقي عن تلك المصادر، التي تقف في مقدمتها الرحلة، معلوماتها المتناثرة عن أوروبا، فظهر أمثال ابن خرداذبة وابن واضح واليعقوبي، ثم ابن رستة وابن حوقل والأصطخري[3].

ويمكن القول إن ما كتبه المؤلفون الإسلاميون، فيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين عن الرحلات كثير جداً، ولكن المعروف أن أكثر الرحالة لم يدونوا أخبار رحلاتهم إلا نادراً، أما معظمهم فقد حفظها لهم ودونها

(1) خالد زيادة: تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983، ص 16.

(2) شوقي ضيف: الرحلات، دار المعارف، مصر، ص 4، دون تاريخ، ص 49.

(3) زيادة، المصدر السابق، ص 13.

أصحاب كتب التاريخ والجغرافيا[1]. فنحن لا نعرف الكثير من **مشاهدات** الرحالة إلا من خلال مقاطع من مصنفات نقلها كتاب آخرون، إذ إن التاريخ لم يحفظ لنا من الرحلات العربية إلى أوروبا حتى القرن العاشر الميلادي، سوى ثلاثة نصوص أساسية لرحالة هذا العصر، وهي رسالة ابن فضلان، ورسالتي أبي دلف مسعر[2]. فقد تداخلت الرحلة والمصنفات الجغرافية، وتشابكت، فهناك جغرافيون حفظوا لنا وقائع الرحلات، كما أن هناك جغرافيين رحالة اعتمدوا على مشاهداتهم المباشرة أساساً. فالجغرافيون الأوائل كابن خرداذبة وابن رستة وابن الفقيه واليعقوبي، حفظوا لنا الكثير من الرحلات، حيث دوَّن ابن خرداذبة والمسعودي رحلة محمد بن موسى إلى الرقيم، وحفظ لنا ياقوت الحموي وابن القفطي رحلة ابن بطلان، وحفظ لنا رحلة عبادة بن الصامت كل من ابن الفقيه والحموي والقزويني. وذكر ابن خرداذبة والحموي والقزويني والغرناطي والإدريسي والنويري رحلة سلام الترجمان إلى الشمال. كما ذكر ابن خرداذبة والمسعودي وابن الفقيه وقدامة بن جعفر، رحلة مسلم الجرمي (الأسير). وذكر لنا ابن دحية والمقري شذرات من رحلة الغزال إلى القسطنطينية وبلاد النورمان. ودوَّن البكري والقزويني وياقوت والإدريسي رحلة إبراهيم بن يعقوب. وذكر المسعودي والإدريسي والمغربي رحلة المغرَّرين. وبالمقابل فقد دانت المصنفات الجغرافية الأولى لمشاهدات الرحالة وموظفي البريد والتجار الذين استمروا في تقديم القسم الأعظم من الوثائق والمعلومات للكتاب القاعدين وراء مكاتبهم، المعتمدين على الوثائق المكتوبة والمتناقلة[3]. فقبل أن تظهر المصنفات الجغرافية الناضجة في القرن التاسع والعاشر الميلاديين، كنا نقابل معلومات عن البلدان المختلفة، بما فيها البلاد الأوروبية، عن طريق الرحلات التي بدأت كرحلات

---

(1) حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، (سلسلة عالم المعرفة 138)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989، ص 105.

(2) ميكيل: جغرافية دار الإسلام البشرية، ج 1، ق 1، ص 227.

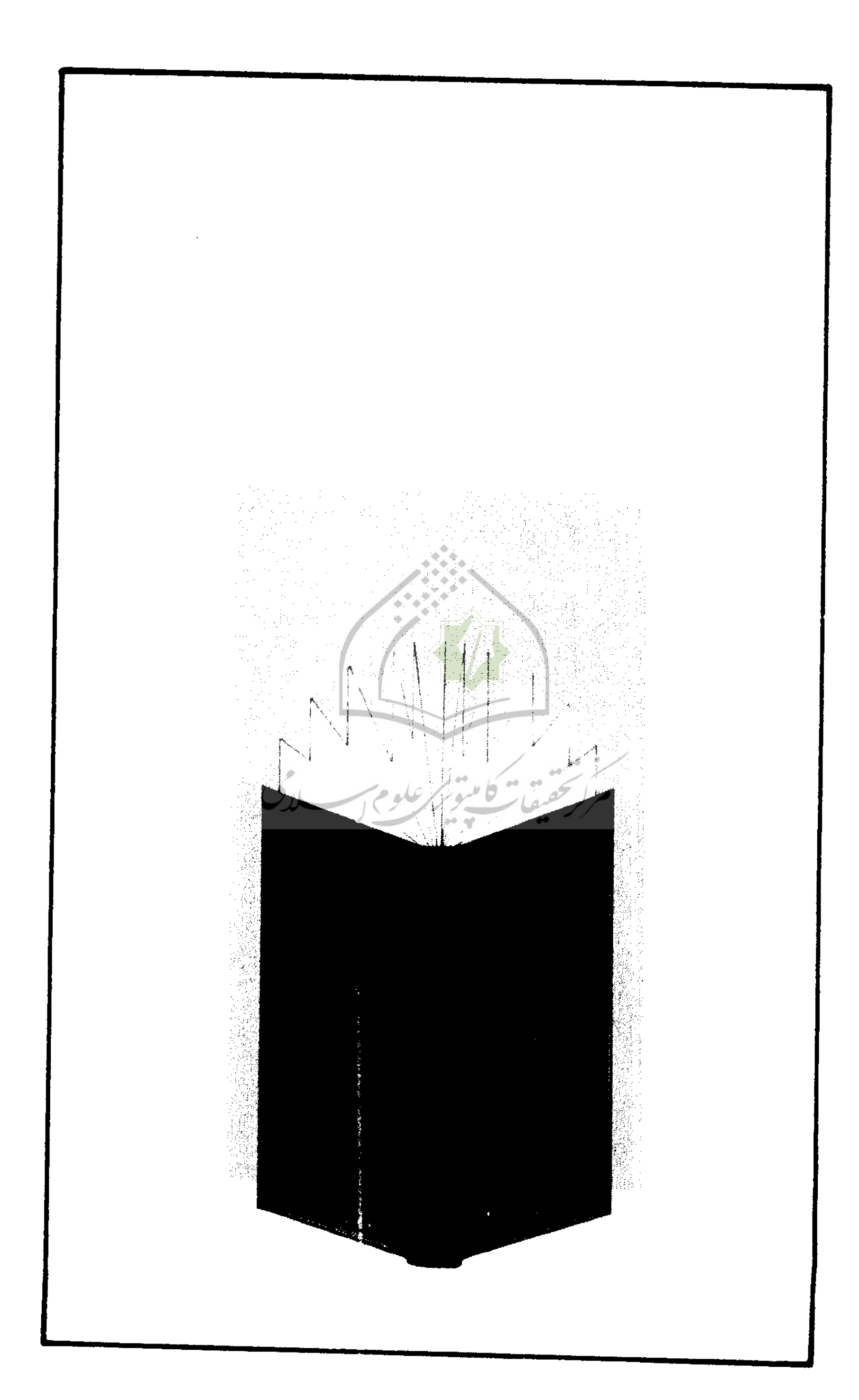
(3) حميدة، المصدر السابق، ص 72.

خيالية دينية كرحلة تميم الداري، أعقبتها رحلات استكشافية عن الفداء والأسرى، وعندما قامت المصنفات الجغرافية الناضجة في القرن التاسع، تغذَّت بتلك المعلومات، وحفظت لنا الكثير من الرحلات السابقة(1).

ثم ظهر الرحالة الجغرافيون، وبجانبهم الرحالة الذين صنفوا رحلاتهم، وذلك في القرن العاشر، وأيضاً في القرون التالية.



(1) كراتشكوفسكي، المصدر السابق، ص 20.



مراجعات کتب



حوارُ الحضارات*

(روجيه غارودي)

مراجعة محمد غشام

خلال هذه المساحة الزمنية التي تشكل عتبة أو معبراً إلى مرحلة جديدة وربما إلى عالم جديد وتاريخ آخر.. يلبث إنسان هذا (العام..) وقد تملكته الحيرة والرهبة في موقف المتأمل والمستنتج ولو قدر ما يتيحه له الحدس أو الاجتهاد، مما أطلقه منظّرون أو مؤرخون أمثال فوكوياما وهنتنغتون حول (نهاية التاريخ) و(صدام الحضارات).. وخلال هذا الواقع الراهن وحيث تعصف أحداث عالمية في مهب العولمة والسيطرة، وهيمنة القوي الجبار على الضعيف (المتخلف) وخاصة ما يجري في منطقة بحر قزوين.. والتذرُّع بذرائع يراد بها التوسع والسيطرة على مزيد من ثروات الأرض.. في مناخ كهذا تتحقق نبوءات أو ربما تخطيطات الغرب الاستعماري ويبدأ المخاض من خلال أولى حروب القرن في أفغانستان ربما لتكون بداية لتطبيق تلك النظريات، وليكون صدام الحضارات نتاجاً غير عفوي ولا بريء يتفاعل في مصهر السياسات الغربية والصهيونية لإحلال (الإسلام) كعدو مستهدف مستقبلي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانحلال النظرية الشيوعية، ولتبدأ حرب صليبية جديدة بشعارات خادعة ولتأليب من هم في دار الإسلام والعرب على بعضهم البعض وقتل بعضهم الآخر..

أما الصورة الزاهية المشرقة للإسلام فلم تتوهج سوى في نفس قلة من مفكري الغرب الأحرار وعلى رأسهم المفكر الفرنسي روجيه غارودي الذي

(*) روجيه غارودي: حوار الحضارات. منشورات عويدات 1977. وقد طُبع بعد ذلك عدة مرات؛ آخرها عام 1995.

كان على صلة بالفكر الإسلامي منذ الأربعينات ثم ما لبث أن ألّف العديد من الكتب التي تمجد قيم (الإسلام) وتعاليمه واعتباره طريقاً سوياً لفلاح الإنسان ديناً ودنيا. وهو الذي قال في مقدمة كتابه (حوار الحضارات): إنني انطلاقاً من فنون الإسلام ومساجده إنما شرعت أفهم عظمة العقيدة الإسلامية بتأكيدها الجذري على التعالي وفي الوقت نفسه ومن خلال (القرآن) وعبر الشعر الصوفي الخارق على انفتاح، وعلى قبول لا يقتصر على سائر أسر الإيمان الإبراهيمي وحسب بل يمتد إلى إمكان حوار خصيب مع حكمة آسيا والهند واليابان. وآمل أن يسهم هذا الكتاب (حوار الحضارات) في توسيع الحوار وتعميقه والاستعاضة عن هيمنة (الغرب) الثقافية المفروضة خلال أربعة قرون من الاستعمار بتجربة رائعة هي تجربة الثقافة العالمية الشاملة.

أما كتاب «حوار الحضارات» الذي صدر قبل ثلاثة عقود؛ فلقد كان ويبقى نهجاً وأفقاً للفكر الغربي أو العقل الغربي حين يتصل بشمس الإسلام عقيدةً وحياةً وأخلاقاً وقيماً ووعداً بالخلاص... خلاص الإنسان من وهدةٍ أخلاقيةٍ ولو اكتسبت زخارف التكنولوجيا والمدنية. ولكن لتظل في جوهرها تجربة كونية تشمل الكرة الأرضية بأسرها. شهادة فرح بالفن الإنساني الذي حملته إلى ثقافات لا غربية وأناس من آسيا، ومن الأصقاع الإسلامية ومن أفريقيا ومن أميركا اللاتينية. وهو.. أي الكتاب شهادة تتناول ما بحث عنه غارودي وما اعتقد أنه اكتشفه في كل ثقافة من تلك الثقافات فلدى كل إنسان من هؤلاء الناس شهادة بالطابع الإلٰهي.

ونظراً لأن الإيديولوجية هي التي تحدِّد مسار الحضارات وهي التي تشكّل الصورة والبنية النامية لها؛ فإن غارودي قد استنتج في كتابه حوار الحضارات أن الغرب (عرض) وأنه ينمو نمواً (فاوستياً) متألّهاً بتوسع المنطق الأرسطوي العقلي والعملي.. ولقد اتبعت الحضارة الغربية توجيه موضوعات ثلاثة حتى نهاية القرن العشرين:

1 ـ موضوعة رجحان الفعل والعمل المتواصل.

2 ـ موضوعة رجحان جانب العقل.

3 ـ رجحان (اللانهائي السيء) أي اللانهائي الكمي وحسب.

وحسب تصور غارودي فإن مطلب (حوار الحضارات) إنما يهدف إلى الإسهام على الصعيد الثقافي في بناء نظام عالمي جديد، يمثل ما يدعو إليه الأب (ليبرت) مؤسس (الاقتصاد والمنزع الإنساني) وبحسب روح تفكيره. وأن (البيان من أجل إنسانية متحررة) الذي أصدرته مؤسسة (الاقتصاد والنزوع الإنساني) سنة 1976 يسعى إلى تشكيل السلطة المضادة وهي سلطة مشخصة ضرورية لإتمام الأنموذج الحالي للمجتمع. ويعلن غارودي أن المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي القضاء على التصور التسلطي في الثقافة الغربية وأن نستعيض عنه بتصور (سمفوني). أو نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة العالم اللاغربي. وقد أصبحت المشكلات تطرح من الآن على المستوى العالمي ولا يمكن أن تحل إلا على المستوى العالمي وذلك بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية.

ويكتشف غارودي النظرة الغربية تجاه العالم الثالث إذ يقول: ولئن حسبنا أننا نملك وحدنا الحقيقة بحسب موقفنا المستمر بوصفنا (غربيين) بدا لنا أن (الآخرين) الذين لا يرتبطون بالغرب بدائيون سيئو النية، أو مرضى وأن واجبنا هو أن نهب لبرئهم أو قمعهم. وأن اللامعرفة واللافعل قانونان رئيسيان في رؤيةٍ عن العالم تختلف عن رؤيتنا اختلافاً جذرياً. وهذا المنظور الذي ينتزعنا من (أنانا الصغيرة) يتيح لنا تجاوز المشكلات الزائفة المطروحة في الغرب بصدد الحرية. فهلا تستطيع رؤية العالم اللاغربية أن تصحح تنكب (غربنا) بصورة مفجعة عن جادة الصواب.

وهنا تتأكد حقيقة وصف السياسة الغربية بأنها تكيل بمكيالين ولا تنظر إلى الآخر بنفس النظرة الشمولية التي تتوحد معه من منطلق ومبدأ إنساني عام، ولتنحرف وتنحاز باتجاه تأجيج الصراع العنصري بين الحضارات. ولكن غارودي يرى أن اللقاء بين الحضارات أمر ممكن وأن النماذج القديمة لأكبر دليل على ذلك. وأن تأملها يتيح معرفةً أفضل لشروط إمكان لقاءٍ جديدٍ ووسائل تيسيره والإغناء الإنساني المرتقب منه.

فمن قديم كانت أراضي الدلتا الغرينية في مصاب الأنهار الكبرى وهي تيسر أسباب الزراعة والحياة الحضرية سرعان ما غدت مراكز حضارية متألقة

أفادت من الإخصاب المتبادل بلقائها. وهي دلتا (النيل) و(الفرات) و(دجلة) و(الهندوس) و(الغانج)، وسرعان ما اتصلت هذه النهور بعضها ببعض، وقد أتاح البحر من ناحية أخرى قيام علاقات بين حضارات (ما بين النهرين) وحضارات وادي الهندوس.

إن نظرة غارودي التي تستوحي الانفتاح والحوار الغربي مع سائر الحضارات ترى أن المشكلة هي مشكلة إحداث تغيير جذري في الأنموذج الغربي في علاقته مع الطبيعة بفضل حكمة الصين وأفريقيا والهند والإسلام. مشكلة إقامة توازن في مفهومه ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حيّة شعرية وصوفية هي تجربة اتصال الغرب ومشاركته في طبيعة لا يملكها بل تملكه. وأن (حوار الحضارات) هذا ليؤلف مرحلة لا تزيد على الصعيد الاقتصادي في التساؤل الاقتصادي وفي التغيير الجذري لطراز تنمية الغرب وفي اكتشاف غائيات أخرى (للتنمية) وفي الوصول إلى تعريف آخر لمعنى التطور والنماء.

هذه نظرات مفكر غربي منصف يقف الموقف المضاد للنزعة الكولونيالية التسلطية التي لا ترتضي الحوار سبيلاً لتكامل الحضارات ولقاءاتها من أجل خير الإنسان وحريته ورقيه، وأن (حوار الحضارات) الملمح إليه يكافح كما يقول غارودي (أنانا الصغيرة) المتبجّحة ويبرز واقع (الأنا) الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر وعلاقة بالكل. وهو يساعد على الانفتاح في الصعيد الثقافي على آفاق لا نهاية لها في المنظور الذي توحي به في جميع المجالات أحدث تجدُّدات الثقافة الغربية. وأن الاستمرار في اتباع المنهج المكيافيللي من حيث استخدام السيطرة الرأسمالية قد دمّر كل شيء كما لو أن الغايات كانت معطاة بصورة ضمنية في إرادة السيطرة والربح وخلق الأسواق القومية وبما فجرت به (الأمم) مسيحية العصر الوسيط.

محاضرات في حوار الحضارات*

(مجموعة مؤلفين)

قراءة عمر كوش

يبدو أن الدعوة إلى حوار الحضارات أخذت تثير المزيد من النقاشات والحوارات حول مفهوم الحوار ومستوياته وحيثياته، وحول مسائل تخص الحضارة والثقافة، التلاقي والصراع، ومسائل أخرى عديدة. وفي هذا السياق يجيء كتاب «محاضرات في حوار الحضارات»، حيث يستجمع في مادته الأبحاث والدراسات التي قدمت في مؤتمر «كيف سندخل سنة حوار الحضارات 2001» الذي نظمته المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، وانعقد فيها في الفترة ما بين 22 و23 نوفمبر، سنة 2000، وشارك فيه الباحثون: أبو يعرب المرزوقي، رضوان زيادة، يوسف سلامة، عمر كوش، نادية مصطفى، محمد الأرناؤوط، محمد السعيد إدريس، أنور أبو طه، عبد النبي اصطيف، غريغوار مرشو، وجيه كوثراني، زكي الميلاد، دومينيك ماليه. ويضم بين دفتيه ثلاثة محاور، الأول هو «حوار الحضارات: رؤية فلسفية»، والثاني: «حوار الحضارات والعلاقات الدولية»، أما المحور الثالث فهو «حوار الحضارات والألفية الثالثة». إضافة إلى كلمة الترحيب التي قدمها أحمد مسجدي جامعي وزير الثقافة الإيراني، ومداخلة محمد علي آذرشب المستشار

(*) محاضرات في حوار الحضارات، المؤلفون: أحمد مسجدي جامعي، محمد علي آذرشب، أبو يعرب المرزوقي، رضوان زيادة، يوسف سلامية، عمر كوش، نادية مصطفى، محمد الأرناؤوط، محمد السعيد إدريس، أنور أبو طه، عبد النبي اصطيف، غريغوار مرشو، وجيه كوثراني، زكي الميلاد، دومينيك ماليه، ماهر الشريف. الناشر: المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، 2001.

الثقافي الإيراني بدمشق.

وتعالج دراسات الكتاب في مجملها قضايا متصلة بمسائل الحوار، ممكناته ومعوقاته وجدواه، والخيارات والآفاق المطروحة في الألفية الثالثة، منطلقةً من قراءة نقدية لخطابات التمركز التي تصدر عن دعاوى الصراع بين الحضارات، وعلاقات المفاهيم التي اقترنت بمسار آليات التلاقي بين الثقافات والحضارات من خلال عمليات التثاقف المتبادل بين الشرق والغرب، وما ينتج عن ذلك من النظر إلى مفهوم الحوار باعتباره ولوجاً في المثاقفة، وما يتضمنه من معالم التفاعل والتأثر بين مختلف الثقافات.

في الفهم الميتافيزيقي والديكارتي للحوار:

ينطلق المرزوقي في دراسته «مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه» من فهم يقوم على انتفاء إمكانية الحوار بين الحضارات إذا لم يتقدم عليه الحوار ضمن كل واحدة منها بين ممثلين يمتلكون الأهلية للحوار، ثم يحدد الحوار بين البشر الممثلين للحضارات في ضروب خمسة هي: «1 ـ مجال الذوق وقيمتيه (الجميل والذميم). 2 ـ مجال العمل وقيمتيه (الخير والشر). 3 ـ مجال العلم وقيمتيه (الصدق والكذب). 4 ـ مجال التوجيه وقيمتيه (الحرّ والمضطر). 5 ـ مجال الوجود العام وقيمتيه (الشاهد والجاحد). لكن باعتبار الحضارات «أفقاً جمعياً»، فإن «التجربة التاريخية» بينت «أن الاقتصار على الأفق الجمعي» أنتج صيغتين للحوار غير «السوي» بين الحضارات، «أولاهما: تنسب المطلق فتزعم أنه قابل للتعين في النسبي»، وهذا التعين يجعل الحضارات «كليات عينية ممثلة لتحقق الروح الكلي»، ويدعوها التحريفية الفلسفية ممثلة بالهيغلية، و«الثانية: تطلق النسبي بنفي المطلق كما هو الحال في نظرية مراحل العقل التي صاغتها الفلسفة الوضعية»، ويدعوها التحريفية العلمية. ويرى أن كلتا الحالتين التحريفيتين تعودان إلى أساس واحد هو «تحريف الفكر الديني تحريفاً يؤدي إلى القول بالحلول»، وعليه «لا يمكن للحوار في هذه الحالة أن يكون سوياً لكونه حواراً كاذباً بالطبع». ثم ينقل المرزوقي فهمه هذا للحوار وللتحريف الديني إلى العولمة،

حيث يرى أن في التحريفين السابقين «تتجسد العولمة الحالية بما هي جوهر التعيين التاريخي للتحريف الديني، في المادية الجدلية التي تذهب من عملية تنسيب المطلق إلى عملية إطلاق النسبي الوضعية، وفي الرأسمالية البراغماتية التي تذهب من عملية إطلاق النسبي الوضعية إلى عملية تنسيب المطلق الهيغلية». بذلك يصدر المرزوقي عن مسبقات ترجع كل شيء إلى أصله الديني، وتستقي مرجعياتها من ميتافيزيقا الإرجاع والإحالة والفصل، حيث يتساوى وفق منطقها الفلسفي مع العلمي مع البراغماتي، لذا فإن التقسيم الذي صدر عنه يمتلك أصلاً واحداً يقوم على فهم ثنائي تقابلي: هم/نحن. هم تحريفيون ونحن أصوليون، هم على خطأ ونحن على صواب.. إلخ.

وبالانتقال إلى تحديد قصد الحوار ومستوياته، لا يغادر المرزوقي تصنيفه السابق، لكنه يضع معيار الحقيقي والزائف لتحديد القصد، ويبني عليه صنفين للحوار: حلولي واستخلافي، الحلولي: يستند إلى التحريفين السابقين، بينما الاستخلاف هو «الذي يجعل الأفق الجمعي مشدوداً إلى أفق متعال عليه يكون العلم بمقتضاه اجتهادياً معياره الوحيد بذل الوسع معرفياً مع صدق القصد خلقياً»، و«الاستخلاف يتضمن بالطبع مرحلة التخلص من الحلول». وعليه نعود إلى التقابل الميتافيزيقي الثنائي، إذ إن الحوار إما يكون «حقيقياً شهودياً» أو «مزيفاً جحودياً»، ويبني عليه تفرعين آخرين للحوار هما: الحوار التام، والحوار الناقص، فالجحودي ناقص لأنه حوار المخادعة، والشهودي تام لأنه حوار المصادقة. لكنه سرعان ما يغير هذا التفريع إلى تفريعين آخرين، هما حوار البداية الذي يكون فيه طرفا الحوار منفصلين، وحوار الغاية الذي يصبح فيه طرفا الحوار متصلين. إذاً، تتغاير تعاريف الحوار وتفاريعه عند المرزوقي بحسب الأفق والقصد والألفاظ اللغوية، لكن الثابت هو الرؤية التي يصدر عنها التي ترى في الحوار تقابلاً ميتافيزيقياً، يجد منعكسه في منطق الهوية المأزوم الذي يجد في الصراع أمراً حتمياً، والذي هو بلا شك منتج من منتجات خطاب التمركز على الذات، فالهويات متطابقة متناقضة، لذلك لا تخرج الحضارة إلا عن سمات خاصة، بوصفها كيانات ناجزة لا يستوي حوارها، مما يعني السقوط في الاختزال ونفي التنوع

والاختلاف في كل حضارة إنسانية.

ويبدأ يوسف سلامة بحثه «حوار الحضارات بين السلب والإيجاب» من تحديد المفهومين الأساسيين اللذين تستند إليهما كل فلسفة أصيلة، ليجدهما في مفهومي «العقل والحرية، أو الذات وتحققها الفعلي»، لكنه يرى أن الإنسان قطع شوطاً بعيداً في تفهم ذاته، وبات يمتلك الأسس الضرورية التي تمكنه من النظر إلى العالم بوصفه عالمه هو، غير أن وجود العالم أو الموضوع لا يزال في حالة اغتراب أو لا حرية، وعليه تغدو اليوتوبيا صورة السلب ومضمونه، في حين أن العلاقة بين السلب واليوتوبيا وجدت عندما تحول الوعي إلى وعي ذاتي، ثم تحول الوعي الذاتي إلى عقل، وبذلك تكون حركة الفكر هي حركة من اليوتوبيا إلى السلب. ويميز سلامة ما بين معنيين أساسيين للثورة في التاريخ المعاصر، وهما يعكسان برأيه حقيقة انقسام العالم إلى أمم متقدمة وأخرى متخلفة. يقوم المعنى الأول في أن الثورة تعني في العالم المتقدم السيطرة على الواقع، فيما يستوي المعنى الثاني على أنها تعني في العالم المتخلف تدمير الواقع، وعليه يفرق ما بين نوعين من (الكوجيتو)، «أولهما: (الكوجيتو) الذي أقام عليه الوعي الأوروبي حضارته المعاصرة، (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وثانيهما: (كوجيتو) خاص بالعالم المتخلف جوهره إبداع الأنا وإنتاج الذات». إن منطلق فهم ديكارتي كهذا ينهض على اعتبار أن الوعي الأوروبي بنى حضارته حين امتلك ذاته، وقياساً على ذلك فإن مهمة الكوجيتو في حالتنا ـ حالة التخلف ـ تقوم في إبداع الذات أي إنتاج الهوية الجديدة، وبالتالي لا مفر من التركيب، بدلاً من الاكتفاء بـ (الرفع) على حساب (الوضع) أو العكس، وعليه يعتبر سلامة أن مشاريع النهضة والتحديث التي استلهمت الماضي أو التي أبدت إعجاباً مفرطاً بالحضارة الغربية فشلت بسبب عدم مقدرتها على حل معادلة التركيب حلاً صحيحاً. ويطالب بعدم التمسك بالهوية الصورية للأمة وإدخال السلب عليها، أي إغناء الهوية التاريخية بسلب معاصر كي تبدأ الأمة الخطوة الأولى في طريق التجدد والإبداع. ويرجع سلامة التمايز بين نوعين من الهوية: «هوية صورية مجردة، وهوية ثرية نتيجة لدخول السلب عليها» إلى كونه الأساس

الذي نهضت عليه رؤيتان فلسفيتان أنتجت كل منهما علماً أو حضارة تختلف عن الأخرى.

إن دعوة سلامة إلى الخروج من الهوية الصورية وجعلها متعينة بإدخال السلب عليها لا تكفي للانتقال من التخلف إلى التقدم، كما لا يكفي البحث عن وجود تمايز بين أنواع الهوية كي نعلل نشوء الحضارات واختلافها، لأن الإشكال ليس قائماً في سيطرة الذات على الموضوع، بل في التمركز على الذات وخطاب التمركز الذي يفضي إلى صراع الحضارات.

حوار الحضارات والعلاقات الدولية:

تنطلق نادية مصطفى في دراستها «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة» من ملاحظة أهمية البعد الثقافي في العلاقات الدولية، إذ تعتبر أن الاهتمام بالعلاقة بين الحضارات يمثل تجسيداً لبروز الاهتمام بالبعد الثقافي الحضاري بوصفه ميداناً يجسد صراعات جديدة للقوى، ويجري على صعيده اختبار توازنات القوى، نظراً لتجدد ظهور دور العوامل الاجتماعية والثقافية في العلاقات الدولية مقارنةً بالظهور السابق للعوامل التقليدية السياسية والاستراتيجية. وترى مصطفى أن القرن العشرين شهد ثلاثة أحداث عظمى مثلت نقاطاً أساسيةً في تفاعلات النظام الدولي وهي: «الحرب العالمية الأولى، الحرب العالمية الثانية، نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتي». وكانت هذه الأحداث نتاج تراكمات من التفاعلات شكلتها مجموعة القوى والعوامل المتصلة في جانب منها بالخصائص القومية للدول، أو العلاقات الناظمة بين الدول والقوى الهيكلية طويلة الأجل. وتطرح إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي في كل مرحلة من هذه المراحل مدى تطور العلاقات الدولية في القرن العشرين. ونشهد في عالم اليوم اختراقاً كثيفاً من الخارجي بحيث تآكلت وتهاوت الحدود بينه وبين الداخلي، وامتد هذا الاختراق إلى البعد الاجتماعي والثقافي، والعولمة الجارية حالياً هي تكريس لهذه الحالة، وفي سياق عملية فرضها برز خطاب العلاقة ما بين الحضارات. وتحدد مصطفى هذا الخطاب في ثلاثة تيارات رئيسة: أولها «يقول بصراع

الحضارات»، وثانيها «يدعو إلى حوار الحضارات»، وثالثها «يقول بأن الحوار والصراع هي حالات للعلاقة بين الحضارات»، وتتساءل عن موقع الأمة الإسلامية من كل هذا. ثم تعتبر التحديات الثقافية من أبرز التحديات الراهنة التي تواجه الأمة الإسلامية، وذلك لأن الغرب يسعى إلى تنميط العالم ثقافياً، ولتأكيد ذلك تستعرض أطروحات هنتنغتون وما هو مطروح في الشراكة المتوسطية الأوروبية. وتفضل مصطفى استخدام مصطلح «التعارف الحضاري» مقابل «حوار الحضارات»، لكنها أيضاً ترى أن المطلوب هو حوار الثقافات سواء بين المسلمين أنفسهم أو بينهم وبين الشعوب الأخرى. ما يؤخذ على ما قدمته نادية مصطفى هو الانطلاق من أمور لا تزال موضع نقاش وليست متحققة بالفعل، فيما تعتبرها هي مسلمات مثل «الأمة الإسلامية» وتأكيدها على أن الجاليات المسلمة في البلدان الغربية جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية، فضلاً عن تبسيطية تختصر الحوار إلى تنسيق مع منظمات إسلامية ودولية بعينها واختصاره في البعد الثقافي.

ويعتبر محمد السعيد إدريس في بحثه «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية العالمية والإقليمية ومستقبل الحوار» أن دعوة حوار الحضارات هي «أفضل الطرق لمواجهة غلو ظاهرة العولمة كإيديولوجيا وكي لا تتحول آليات التفاعل بين الثقافات والحضارات من عمليات التثاقف المتبادل إلى عملية إحلال ثقافة بينية واحدة فوق أطلال الثقافات الأخرى». إذاً يفهم إدريس حوار الحضارات كضرورة لترشيد عملية العولمة، خصوصاً في بعدها الثقافي، وعليه يهتم بالبعد الثقافي للعولمة ولحوار الحضارات، وهذا دفعه إلى الانطلاق من فرضية أساسية تنطلق من اعتبار أن مستقبل حوار الحضارات سوف يتوقف على مستقبل العلاقة بين النظم الإقليمية والنظام العالمي، وعليه يدرس إدريس العلاقة بين النظام العالمي والنظم الإقليمية، ثم تأثير الخصائص الجديدة للنظام العالمي في النظم الإقليمية، منطلقاً من أن الأصل في العلاقة بين النظم الإقليمية والنظام العالمي هو التبعية، في حين أن الأصل في وجود النظم الإقليمية هو التمايز والانقطاع، ويحدّد في هذا المجال مراسل الانقطاع والانتقال التي وضعها «أوران يونغ»، ثم يعرض للتغير

الذي طرأ في هيكلية النظام الدولي وفي طبيعته كذلك، ملاحظاً أن الهيكلية الجديدة للنظام العالمي هي الأقرب إلى شكل النظام الهرمي، وهذا أدى إلى انقسام العالم إلى مستويين للتفاعل: «الأول بين أطراف قيادة النظام (الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي واليابان) حيث تسود علاقات التعاون والمشاركة والاعتماد المتبادل وتنظم هذه العلاقات مؤسسات وظيفية وسياسية راقية. والثاني بين القطاعات المختلفة التي تتكون منها قاعدة هرم النظام الجديد»، وتشمل هذه القاعدة دول الجنوب وباقي دول العالم. بعد ذلك يدرس إدريس مجالات تأثير تحولات النظام الدولي في النظم الإقليمية، ويخلص إلى أن التغييرات الجديدة في النظام العالمي أحدثت، وما زالت تحدث، تغيرات واسعة وعميقة في النظم الإقليمية.

يعتبر عبد النبي اصطيف في دراسته «حوار الحضارات في عصر العولمة» أن «حوار الحضارات الفعلي، أو المرجو، يعني قيام علاقة عبر دولية بين كيانات سياسية مستقلة عن بعضها بعضاً وتتمتع بالسيادة ووحدة الأراضي، ما دام التطابق بين الحدود الحضارية والحدود الدولية أمراً نادراً. ولهذا فإنه قد يبدو عندها البديل المطروح عن العولمة التي أفرزها النظام الدولي الجديد». ويطالب اصطيف بضرورة تفحص المفاهيم التي تدرج في سياق البحث، فيبدأ من مفهوم الحوار، ليتساءل عما إذا كان مؤسساً على الفهم الباختيني، بوصفه خصيصة متأصلة في خصائص اللغة الإنسانية، أو مؤسساً على الأنموذج الأفلاطوني المعروف في حوارات أفلاطون التي تنوّر وتعمّق الوعي، أو مؤسساً على الأنموذج القرآني والسلوك النبوي في خطاب الآخر، أو مؤسساً على اللقاء عبر الثقافي، أو نموذجاً جديداً خاصاً. ثم يتساءل عن الوظيفة التي يؤديها الحوار في العلاقات الدولية المرجوة في الألفية الثالثة. وينتقل اصطيف إلى مفهوم الحضارة، ملاحظاً عدم وجود إجماع على دلالته واختلاطه بمفهوم الثقافة، مع محاولات تصنيفه نسبة إلى القارة أو الأمة أو اللغة أو العقيدة، وأحياناً تنسب الحضارات القديمة إلى العصر أو الإقليم أو النهر أو الوادي. لكنه يرى أن مفهوم الحضارة ينطوي على بعد تجاوزي للحدود السياسية واللغوية والقومية، وهذا ما يمثل بالنسبة

إليه مبرراً للنظر إلى حوار الحضارات كبديل للعولمة، بمعنى أن «الحوار الحضاري يمثل الرد الجنوبي، أو العالم ـ ثالثي، أو الإسلامي، على نبوءة صموئيل هنتنغتون» في صدام الحضارات». هكذا يقابل عبد النبي اصطيف ما بين حوار الحضارات والعولمة وخطاب الصراع الذي يدعو إليه بعضهم، ويطالب باتخاذ الحوار بين الحضارات سبيلاً أو أداة لتعبئة جميع القوى المناهضة للعولمة/الأمركة، ثم يدعو إلى قيام «شراكة معرفية» توظف لخير الإنسان، وفي هذا تبسيط كبير للمسائل المطروحة.

وينطلق وجيه كوثراني في بحثه «حول إشكالية الخيار بين حوار الثقافات أم صراعها» من وجهة نظر مفادها أنه من الصعب وضع الموقف أمام خيارين من داخل الثنائية القاطعة: حوار أم صراع؟، عاكساً بذلك استحالة الفصل بين عناصر السلم والحرب، الحوار والصراع، الحتميات والممكنات، في التجارب التاريخية للحضارات. لذلك يستعين كوثراني بأفكار المؤرخ الفرنسي «فرنان بروديل» حول حضارات البحر الأبيض المتوسط كي يدعم سعيه بالتشديد على «تداخل الحضارات»، وعلاقة عمليات التداخل في الفضاءات الحضارية والثقافية بالمجال الجغرافي ـ الحضاري لحوض البحر الأبيض المتوسط، ودور الحس الديني في الحضارة وفي الصراع. ويؤكد كوثراني على أن هذه الاستعانة التاريخية تهدف إلى الاستدلال على تنوع وتشابك مستويات الأحداث والوقائع في مرحلة التحولات والانعطافات الكبرى في التاريخ. وعليه يبدو المشهد العالمي المعاصر شديد التنوع، ويحوي ألواناً فاقعة من الاختلافات العرقية والدينية والإثنية والثقافية، لكنها لا تندرج تحت مصطلح صدام الحضارات، وبالتالي فإن «عناصر الصدام التي يعددها هنتنغتون ليبني عليها فرضيته، لا تندرج في نسق ومفهوم «الحضارات» إنها تعبير عن أزمة نظام عالمي يمرّ في «النقطة الحرجة» التي تجعل منه على حدّ ما يقوله الباحث الفرنسي في الاستراتيجيا «بيار لولوش» «فوضى الأمم». ويرجع كوثراني تعددية التصور لدور الثقافات والحضارات والفلسفات في العالم إلى أشكال من التصورات والرؤى والتحليلات الذهنية التي لا علاقة لها بصدام أو صراع فيما بينها، لذا فإن دراسة خبرات التاريخ وما يجري اليوم في مسار

تسارع العالمية الجديدة أو العولمة، قد يساعد في بلورة منهج للنظر إلى طبيعة العلاقات بين الثقافات.

أما دومينيك ماليه فإنه يشير في دراسته «أهمية الحوار والتواصل بين الحضارات» إلى الأثر الذي تركته الثقافة العربية في الحوار بين الحضارات، ويذكر في هذا الصدد المناظرة الشهيرة التي دارت بين متّى بن يونس وأبي سعيد السيرافي في علاقات المعاني والألفاظ ومنطق أرسطو بالنسبة إلى العرب، ثم يستعرض تجربة المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، وينهي دراسته الموجزة بالتأكيد على أهمية حور الحضارات.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإسلام وصراع الحضارات*

(أحمد القديدي)

قراءة محمد خير فرج

يشكل الكتاب الذي أغناه عمر عبيد حسنة بمقدمة طويلة، نقطة ارتكاز لفهم صراع الحضارات، حيث إن سلبيات الصدام ليست حصراً في حضارة دون أخرى، ونعتقد أن فهم هذا المنطلق هو الأساس في الإحاطة بأبعاد صراع الحضارات.

إن وسطية الأمة عائدة لامتلاكها ميزان العدل المرتبط بالقيم السماوية، وبرصيد التجربة التاريخية للأنبياء مع أقوامهم، مما يجذر مفهوم المساواة دون الوقوف عند الأعراق. بينما الآخر يحمل سمات السيطرة والاستعمار؛ الرافضة لفلسفة المساواة الإنسانية بحرية الاختيار، حيث تتأصل بها كرامة الإنسان، فهي روح الحضارة الممتدة.

لكنه أكد أن الصراع والتدافع هو سبيل الحيوية والنمو، معتبراً أنه أحد محركات الحياة الاجتماعية، بصوره المتعددة من: الحوار، والمفاكرة، والمثاقفة، والمناظرة، والقتال، والمواجهة، والمنافسة. وكل ذلك: سنة اجتماعية من سنن الله تعالى وقوانينه، كما أنها سنة فردية، كسعي الإنسان للاختيار بين دوافع الخير والشر في نفسه. فالصراع بين الذات والذات، والذات والآخر، لا يتوقف إلا بتوقف الحياة، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ (الفرقان، الآية 31)، مشيراً إلى أن التدافع والاختلاف به تنجو الحقيقة من الدمار، والخير من الجفاف، قال عز وجل: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ

(*) أحمد القديدي، الإسلام وصراع الحضارات، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1995م، 245 ص.

وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ﴾ (الحج، الآية 40)، وقوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾، (البقرة، الآية 251).

واعتبر أن الأزمة هي بالعقل المسلم المعاصر ما يكمن في عدم التأصيل والتأسيس لعلم السنن من خلال نضج الرؤية القرآنية وتنزيلها على الواقع في السيرة والسنة، ومن خلال استقراء محركات الصراع في تاريخ البشرية وعوامله وأسبابه ونتائجه. وبالتالي: لا يسلط الله على البشرية ظالماً واحداً يتحكم في مصيرها لفترة طويلة، فالتدافع يكون بين الظلمة أنفسهم، وبينهم وبين الحق. فالمدرك لسنة التدافع والصراع يصبح قادراً على حسن تسخيره والفقه بنتائجه، وعندئذ يمتلك مساحات لزرع الحقيقة وتنميتها.

ويتبنّى نظرية المصلح «محمد رشيد رضا» المقعِّدة لوجوب تحويل السنن الإلٰهية إلى علم من العلوم، لقوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران، الآية 137).

وعلّل عدم اهتمام الصحابة ـ الرعيل الأول ـ بكتابة السنن نقلاً عن الإحيائي محمد عبده، إلى انشغالهم بالعلوم الشرعية، خاصة وأنهم ملمون بأحوال القبائل والشعوب بالتجربة التي اهتدوا بها في فتوحاتهم وسياساتهم للأمم. والعلم بالتجربة أنفع من العلم النظري. بمعنى أن التجربة مبنية على قراءة السنن المنصوص عليها بالخبرة الميدانية، فلا حاجة مُلحة لتقعيدها بعلوم مكتوبة، وهذا خلل، لكن الذي يشفع للسلف ذلك هو انشغالهم ببناء الدولة وكثرة الفتوحات. ويمكن تسمية علم السنن: بالسنن الإلٰهية، أو السياسة الدنيوية.

فالالتزام بسبل السنن عبر التداول الحضاري يؤدي للظفر بالفوز، وإن كان صاحبه ملحداً، ومن تنكّبها خسر وإن كان صديقاً أو نبياً. وعلى هذا يتخرج انهزام المسلمين في «أُحُد» وانتصارهم في مواقع متعددة. وبه نقرأ حال الأمة تجاه محور صراعها المعاصر مع الصهاينة المستلبين للقدس العربية، وبالمقابل نستقري واقع المقاومة الوطنية والإسلامية في جنوب لبنان. وحثّ الأمة على إحلال العقل الجماعي المؤسس، محل العقل الفردي

المفصَّل، فالمفاجأة بالنتائج لأي قضية تعني عدم إدراك المقدمات، **لأنه لكل** قضية علمها المطلوب. فالمشكلة في عقول أبناء الأمة أنها مبنية على: التوثُّب الروحي والحماس المنفعِل. وهذا لا يشكل مركز الرؤية الحضارية، أي: إدراك المقاصد لشخصية الأمة، فينشأ التصادم الحضاري.

ولعل من أخطر ميادين التدافع الحضاري أو الحوار الحضاري، مسألة تحديد المفاهيم والمصطلحات والمفردات المعرفية، التي تعبر عن الثوابت الحضارية والمرجعية الثقافية. لكن وبما أن قيمة الأمة بقِيمها الكامنة بخطابها؛ رغم تخلفها في عالم الأشياء، فإنها تسير في ركب التخلف القيمي بسبب التطبيع الثقافي للذات عبر مفكري الأمة المسكونين بقيم الحضارة الغربية، فقاربوا بين الديمقراطية والشورى، وبين أهل الذمة والمواطنة، وبين الجهاد والسياسات الشرعية. ويبدو أن صاحب التقديم قد خالف منهجه الداعي للتفاعل الحضاري في هذه الأمثلة وغيرها، حيث إن المتابع لآليات الديمقراطية يجد أنها تكاد تتطابق مع مفهوم الشورى، فغالباً ما يمزج الإحيائيون النصيون بين آليات الشورى وبين جوهرها؛ مما يقودهم لرفض النتاج الحضاري عند الآخر. وكذلك الحال في مصطلح أهل الذمة، وينسى الكثيرون أن الجهاد في الإسلام قد شرع لرفع الظلم عن الذات أو عن الآخر، وأيضاً لصد العدوان الخارجي، وليس لإلزام الآخر بالدين لأنه: لا إكراه في الدين، وبالتالي: لا تصادم بين الحضارات.

إن التحدي الحضاري المبني على صراع البقاء للأقوى أو الصراع الطبقي، هو الذي تقوم عليه الحضارة الغربية بمذاهبها المتعددة، مما يعني أن البقاء مرهون بإلغاء الآخر، لذلك تصبح الطبيعة عدوانية، لأنها مرتكزة على اللون والعرق والجنس والطبقة. وفي ضوء ذلك تفسر الحملات الصليبية، ودوافع الاستعمار الحديث، والحروب الكونية العالمية تجاه الآخر. وكذلك الموقف العدواني على الذات الغربية من ذاتها، من إفرازات الحضارة كالفاشية والنازية والديكتاتورية، فلا يغيب من الذاكرة مآسي: موسليني، وهتلر، ومحاكم التفتيش، ومذهب ميكافللي؛ الذي يمثل الأساس الثقافي والفكري لحضارة الصراع الغربية. وما لحق من استبداد وعنف بالعالم العربي

والإسلامي مرده للثقافة الغربية، لأن الإسلام يعتبر الاعتراف بالآخر وحقه في حرية العقيدة والعبادة والعمل والاختيار دين من الدين. فالغرب يمثل حضارة القوة والصراع، وتسلط الإنسان على الإنسان لكن الإعلام يضلل البشرية، حيث إن حضارتهم: جباية، وحقد، وعدوان.

وإن قمة الصراع الحضاري تكمن في هجرة الأجنة لا العقول المتميزة فحسب، لشعور الإنسان بوجوده عندهم، والمخيف أن يتلاشى انتماؤه لفعل الإرهاب بالاستبداد السياسي في الشرق بإيحاء الغرب، في حين أن الحرية الواقعة تحت السيطرة في الغرب يطلق عليها العنصرية وهذا يمثل الذروة في قمة الصراع، والاستلاب الحضاري، والغزو الثقافي. فالإشكالية الجوهرية تكمن في عدم فهم المهاجر؛ بجسده أو بفكره أن الذي يمنح الحرية في الغرب له هو الذي يمارس سياسة الاستبداد في وطنه.

وتخوّف من حالة الابتعاث للغرب بزهرات الأمة في كل الميادين وخصوصاً العلوم الشرعية؛ حصراً عند غير المحصنين بثوابتها، إضافة لعدم الاهتمام باللغة التي تعتبر أوعية التفكير وليس مجرد وسيلة للتعبير، فهي أداة الفعل الحضاري ووعاء الهوية، بل هي التراث لأنها طريقة الفهم. فالأمة المهملة للغتها أمة متوقفة حضارياً عن الامتداد والإبداع؛ أي مهزومة، لأنها تفكر بأوعية الآخر وحسب، والمطلوب الاستفادة من معين الآخر، وإلا انتفى التواصل بين الذات وخارجها لإحداث حضارة، مما يحدث إعاقة، أي: صراع.

لكن فهم إدارة الحوار وكيفية التعامل معه على اعتبار أنه سنة من سنن الله تعالى في الكون، هو القضية المهمة في رفد الأمة بالإبداع الحضاري دون الوقوف على موقع الدفاع الدائم عن الذات إثر التهم الملقاة علينا متى شاء الآخر، فنفقد المبادرة ونتحول لرفد فعل عفوي دون اختيار منا، مما يعني: وجوب نقل كنوز وقيم الحضارة الإسلامية إلى الآخر، لنسهم فعلاً في الحوار الإنساني الحضاري المثمر؛ يكون فيها الأكرم هو الأتقى والأكثر فضيلة.

تناول المؤلف أبرز المتغيرات العالمية في الربع الأخير من القرن العشرين، منتهياً إلى تعملق الولايات المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة بتفكك

الاتحاد السوفياتي، فنشأت تطورات متناقضة لمصير الإنسانية، على ضوء اليقظة العنيفة للقوميات والهويات والثقافات، واكتشفوا أن القيم الرأسمالية وما يصحبها من تحررية اقتصادية وسياسية يمكن أن تشكل مستقبل الإنسانية قاطبة؛ من هنا جاء كتاب الأمريكي الياباني (فوكوياما): نهاية التاريخ، أي: نهاية الحرب الباردة، وانتصار الرأسمالية والتحررية بصورة أبدية على الشيوعية. ورجح الباحث بأنه انتصار الغرب على الغرب؛ لأن الرأسمالية والشيوعية كلاهما ثمرة الفكر الغربي، مما يمكن تسمية هزيمة المعسكر الشيوعي ثقافية وسياسية، أي: هزيمة حضارية، لأن الإعلام الأمريكي غزا المجتمعات السوفياتية بحرية المأكل والمشرب ورغد الحياة.

وتوخّى الكاتب مجادلة أفكار الآخرين بالهدوء المعرفي مفضلاً إقامة البرهان على تشنج العدوان، على أمل أن يكون بين حضارة الأمة والحضارات الأخرى حواراً لا صراع فيه. في حين أن النصر المنشود ليس عسكرياً لأن السلام منهج الإسلام، والمطلوب الدفاع المشروع عن أصول الأمة الروحية والثوابت الحضارية.

وتساءل أين موقعنا من صراع الحضارات، حيث قسم العالم إلى جنوب متخلف اقتصادياً وصناعياً وتكنولوجياً، وإلى شمال متخلف روحياً. فالأول معوق مادياً أي: يفتقد الوسائل، والثاني معوق روحياً أي: يفتقد الغايات، حسب تعبير المفكر الفرنسي «آلن تورين». والصراع كما أعلنه «صمويل هنتنغتون» لن يكون تقليدياً بين المصالح والأيديولوجيات فحسب بل بين الحضارات. إلا أن الحضارة الإسلامية هي الوحيدة التي تشكل حلقة وصل بين الشمال والجنوب، وبالتالي: مطلوب منها التوفيق بين الروح والمادة، وبين العقل والوحي، بين الغيب والمحسوس، بين الغايات والوسائل.

إن «هنتنغتون» يؤمن مثل «فوكوياما» أن التاريخ مات، أي: الجدل بين الاشتراكية والليبرالية، بمعنى نهاية الحرب الباردة، ويعلن عن بداية صراع جديد لا بين العقائد السياسية وإنما بين الحضارات، متجاوزاً إطلاق مصطلح «الإسلامي» إلى «المسلم» لنقابله مع النموذج «الصربي الأرثوذكسي» في البوسنة والهرسك. ويحدد مناطق الصراع في العقدين الأولين من القرن

العشرين، وذلك في: شمال البحر الأبيض المتوسط بإزاء جنوبه. وفي جمهوريات الاتحاد السوفياتي المسلمة وجمهورياته المسيحية. ولم يشر هنتنغتون لقضية القدس ليس لنقص في ثقافته عن الصراع القادم الحتمي حولها بل يريد إيهام الرأي العالمي بأن هذه المسألة محسومة لأنه يضع الثقافة اليهودية فيما يسميه المنظومة الثقافية الشرقية والتي يضع فيها الإسلام أيضاً وهو ضرب من ضروب التضليل، بينما الواقع أن الثقافة اليهودية انفصلت في أواخر القرن التاسع عشر عن جذورها الشرقية واندمجت في المشروع الاستعماري الإمبريالي الفكري والسياسي ضد العدو المشترك: الأمة الإسلامية. وتحولت اليهودية إلى الصهيونية، وأبْرَز مثقفو فرنسا وبريطانيا مصطلح الحضارة المسيحية واليهودية.

وتبنى نظرية المفكر الأمريكي «بول كيندي» في كتابه: الإعداد للقرن الحادي والعشرين، بأن العالم الإسلامي يفتقد «ثقافة المشروع»، وليس كما يقول السواد الأعظم الغربي بأن تخلف العالم الإسلامي يعود إلى معوقات تاريخية وحضارية وهم يقصدون بأن الإسلام مضاد للعلم، لكن كيندي يرد عليهم بأن الإسلام قبل النهضة الأوروبية في الرياضيات وعلوم رسم الخرائط والطب وغيرها من العلوم كان محور الحضارة. وكان أول «بابا» مسيحي مستنير هو سلفستر الثاني الذي رحل من فرنسا إلى جامعة قرطبة الإسلامية، وعندما بشر بالثورة العلمية والتكنولوجية آنذاك، ظنه مواطنوه مجنوناً. ويمكن القول: بأن تواصل رأس الهرم الكنسي مع مراكز الفكر الإسلامي المتنورة، لدليل تطبيقي على إشراقة التواصل الحضاري بين الذات والآخر، وأن المغيب عن نمو الحياة، هو المؤصِّل للتصادم بين الحضارات لأنه آحادي التفكير حتى عندما يخاطب ذاته.

وأن أهم إساءة للحضارة الإسلامية هو عدم التركيز على نتاج جماعة الأمة بما أسهمت من إنجازات إنسانية وفكرية عظمى، والاقتصار على أخطاء أفرادها؛ الخلفاء أو العلماء، حيث يركز على ظلم الحجاج وقساوته، وعلى محنة خلق القرآن، والصراع الدموي بين السنة والشيعة في الحقبة العباسية، وبالتالي: تتحول الثقافة إلى نكران الذات. والمشكلة برأيه عائدة إلى قراءة

التاريخ من كتب الأدب التي ألفت في بلاطات الملوك بقصد تسليتهم لا بقصد كتابة التاريخ والاعتبار به. فهذه الكتب ذات قيمة فنية متميزة ولكنها تاريخياً لا تعدو أن تكون أجزاءً ملحقة بكتاب «ألف ليلة وليلة»، وانتقد المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه «الخلافة الإسلامية»، كون مصادره من كتب الأدب المركزة على الأفراد لا جماعة الأمة.

والمهم أن الحضارة الإسلامية هي وليدة النتاج الفكري والسياسي عكس الحضارة الغربية التي أنتجتها الرؤية السياسية. وبالتالي: الإبداع الفكري في حق الخلفاء لا ينسب إليهم وإنما إلى أصحابه كقولنا مذهب أبي حنيفة، وإذا ما تمسك الحاكم به، يقال: الحاكم الحنفي. بينما إنتاج علماء الغرب للفكر نسب لحكامهم مثل تشريع حامورابي، ونابليون، والحقيقة هو جهد العلماء. ويبدو أن الإشكالية الحضارية المتنبأ عنها عائدة إلى تثقيف المجتمع بذهنية آحادية غير معبِّرة عن جماعة الأمة المسلمة، بما وصفه الكاتب بالتركيز على التاريخ الأصغر وهو رؤى الأفراد، دون التاريخ الأكبر وهو نتاج الخلافة أو العلماء أو جماعة الأمة. ولذلك: مطلوب إعادة قراءة تاريخ الإسلام ليتغير جذرياً من اعتباره تسلسل المدارس الفكرية، والمذاهب الثقافية على مدى القرون.

وفسَّر صراع الحضارات بسلوك الاستبداد والظلم الفردي أو الرسمي، وبالتالي ينشأ الصراع في الذات الإسلامية عندما يستبد الشخص الحاكم فيواجه بالفكر الحر الذي يشكل كفة الميزان الشعبية الأخلاقية؛ المرجعية في إعادة الحق والعدل إلى مجراه. وأن الحوار الحضاري يسلك سبيله عندما يجنح المستبد للحوار. وهكذا الصراع والحوار بين الشرق والغرب أي بين الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية. فالتصادم ليس بين الحضارات وإنما في الحقيقة هو بين أرباب الاستبداد والمصالح هنا وهناك. فالمثالب التاريخية كما هي موجودة في الحضارة الإسلامية كذلك تمثلت في الحضارة الغربية كقتلى الحربين العالميتين وذروتهما بهيروشيما وناكازاكي اليابانيتين، ومحاولة إبادة شعب فيتنام بالطائرات الأمريكية.

وتوقف عند إحصاءات شعبان محمد إسماعيل في كتابه «التشريع

الإسلامي مصادره وأطواره» لأهمية حصره الخلافات بين الأشخاص على مستوى الأمة في سبعة محطات أبرزها ظهور مفهوم «السياسة» بالمعنى الذي أقره فلاسفة الإغريق القدامى وخصوصاً أفلاطون وأرسطو وسقراط. واللافت هو انتقال الحسم في المجال الفكري إلى موقع السلطة أي السياسة، وهذا أهم مفصل يؤدي للصراع الحضاري مع الذات قبل الآخر.

يتسم عصرنا الراهن بأنه عصر تحولات، اكتسحت الثورة التكنولوجية والاتصالية كل قطاعات حياتنا، حيث تغلغل العلم في اتجاهين كبيرين: اتجاه الفضاء الكوني الواسع اللامتناهي، واتجاه جزئيات الخلايا الدقيقة. ولكن الذي وقع هو أن العلم المحض وجد نفسه عاجزاً عن فهم لغز الكون والحياة بمفرده، بل وأكثر من ذلك أحس بخطر انفراد العلم بإدارة الكون لأن العلم يكتشف ولا يفسر، يحلل ولا يبرر فاستنجد العلم بالدين. إذن أزمة الحضارة بصراعاتها هي: فقدانها للقيم والأخلاق والدين. فعلى سبيل «المال» أصبح الغربي مستعبداً للمصارف بالربا المسمى بـ «قروض المصارف»، حيث إن صفوة المجتمع الفرنسي تطالب بتحريمه قانوناً. وعلى صعيد «الطب» لم يعرف الغرب «قسم أبقراط» إلا من خلال ابن أبي أصيبعة في كتابه: عيون الأنباء لطبقات الأطباء، أي: كانوا فاقدين لمعنى الحِكْمة قبل التقائهم بالثقافة الإسلامية الأندلسية، حيث كان الغرب يعتبر قبل ذلك المرض حلولاً للشيطان في جسم الإنسان وعلاجه بالحرق والتعاويذ. وجاءت حكمة الأطباء المسلمين من كونهم فقهاء قبل التعمق في الطب فكان الفقه يسبق العلم بإرساء الأسس الأخلاقية، ويمكن اعتبار الأمة اليوم فاعلة في حتمية الصراع لا الحوار لأنها عزلت ثقافتها عن قيمها الحضارية، فهي كالغرب عامة أخذت الجانب المادي من العلوم ولم تأخذ الجانب الروحي، وتفوق الغرب عليها لتحكمه بوسائل الإنتاج والصناعة. لكن الحضارة هي الإنسان قبل كل شيء، والإنسان في مجتمعاتهم إنسان شقي مستعبد للتوجيه الآحادي من رأس المؤسسة المصرفية والسياسية والإعلامية.

وقارن بين الاقتصاد الغربي والمشرقي، بحيث إن الأول مبني على نظرية جمع الثروة وحسب، وإن الثاني مرتبط بالسلوك الأخلاقي للمجتمع

ضمن الحاجة، ولذلك فالحضارة الغربية مبناها على التسلط لأنها استحوذت على كل مرافق الإنتاج الاقتصادي بالاستعمار أو بفعل الوصاية العالمية، وبالتالي: المشكلة تكمن عند أبناء الحضارة المشرقية، ولن تحل إلا بفهم حركة الاقتصاد ثم التنسيق بين دول الوطن المشرقي، وأيضاً المواءمة بين المؤسسة التربوية والمؤسسة الاقتصادية، لأن الاقتصاد المؤثر في تفاعل الحضارة من أجل الإنسان لا روح فيها إن لم تنطلق من المحاور الآتية:

1 ـ الملكية: وهي أن العالم لله وحده، والإنسان مؤتمن عليه.

2 ـ الإنفاق: فإن من صفة المؤتمن عدم حبس المال، وهي قاعدة قرآنية وقاعدة أساسية في علم الاقتصاد الحديث.

3 ـ الرزق: ويرتكز على فكرة الربط بين الكسب والرزق الحلال.

4 ـ الأجر: وهو يكتسب معنى روحياً صرفاً، ومعنى مادياً محسوساً.

5 ـ التجارة: وتأخذ منزلة المعاملة مع الله، ثم المعاملة مع الناس، ثم المعاملة المادية بالمعنى الاقتصادي المتعارف.

وبهذه القيم الحضارية يمكن للأمة إثبات ذاتيتها مع الحضارات الأخرى، أن الحضارة الإسلامية تقوم على تسخير الوسائل من أجل الغايات، وبينما حضارة الغرب قائمة على تسخير الوسائل لمضاعفة الوسائل بلا غايات، ولذلك يطالب الغربيون بوضع حد قانوني لمشكلة «القروض المصرفية» المستعبدة للإنسان بأسلوب حضاري، وهي الربا المحرم في الإسلام.

وأن المشروع الحضاري في الإسلام بالرؤية السياسية، تكمن أهميته بتوثيق الصلة بين السياسة والفقه، بل بين السياسة والوحي، فالاستخلاف في الأرض هو قرار إلٰهي، أبرز معالمه: الحكم بالعدل، وأوهى صوره: التحكم بالاستبداد، فلا اعتبار لحكم مفتقد للفضيلة والقيم والمثل، وبالقيم الحضارية نحدد ماهية الإنسان فرداً ومجتمعاً، ولا يمكن ذلك إلا باستحضار الاستخلاف على قاعدة أنها أمانة موكلة للإنسان، أي: هناك ميثاق معقود بين الخالق والمخلوق، وروعة الأمانة أنها معروضة غير مفروضة، لكن الخالق لنقيضتين متعلقتين بالعمل السياسي، وهما: الظلم والجهل، حيث إنهما لا يتسم بهما فرد واحد، وإنما مجتمع بأسره، فالظلم نقيض العدل، وهما

مفهومان سياسيان، وكذلك الجهل نقيض العلم، فلا يظلم إنسان أو يجهل وهو بمفرده معزول عن الآخرين من أبناء جلدته، وإنما يقع ذلك ضمن مجتمع متكون من العائلة والقبيلة والأمة.

فالفكر السياسي الحضاري في الإسلام مؤسس على الثنائية الروحية والأخلاقية والتعاقدية: الاستخلاف والأمانة؛ وجدا أحياناً في موقع المسؤولية وقيادة الدولة وبالتحام الحاكم بسلطانه، ويبدو أن الاستبداد ليس سمة خاصة بالحضارة الغربية كما يصورها المؤلف، وإن كان يقر ضمناً في طيات صحائفه بالمنعطفات السياسية لحكام الأمة، مما يجعلنا نقول: إن بروز سمات الاستبداد السياسي أو الاقتصادي في أي حضارة إنسانية هو المحور للتصادم بين الحضارات.

والجدير بالذكر أن الباحث وجّه بَنَانه النقدي إلى واقع المجتمع الإسلامي، أي إلى ذاتية الشخصية الإسلامية، كونها مارست القطيعة بين النص والواقع، فاتهمت بالمثالية والنصية المعطلة لمدارك العقل، فتناقضت الشريعة مع العلم لأن معتنقيها جهلوا مقاصدها لكثرة أهوائهم، فعدم اكتمال المعرفة العلمية هو أساس التردي الحضاري عند المسلمين لأنهم تمادوا في القطيعة بين النموذج والتطبيق أي السير بالشريعة على طريق الاجتهاد بالعقل دون مراعاة ضوابط النصوص، في حين أن الأمة لم تتصد لإنتاج فقه متجدد يضع ذلك المثال موضع التنفيذ في حياتنا السياسية والحضارية، وأعتقد أن سبب ذلك هو الخوف من كل جديد والتسليم لكل قديم.

إلا أن المقاومة الوطنية والإسلامية ترفع سلاح النموذج لطرد المحتل الصهيوني من فلسطين، لكنها لن تكون استثماراً مستقبلياً دائماً إن لم تتحول الشعوب العربية والإسلامية لكيان سياسي وفق المشروع الحضاري الإنساني، وهذا لن يكون إلا بالتوأمة بين الروح والمادة أي أن مرجعية الحضارة منبعثة من وحي السماء، كما يقول «مالك بن نبي».

وخلص المؤلف إلى أنه لم يقصد الرد على «هنتنغتون» بقدر ما أراد لأبناء الأمة التحصن بالأسس الحضارية الإسلامية من جليل المُثُل وكريم المبادئ، وهم يسعون لحوار الحضارات، فلا يتأخروا عن نداء المصير،

باحترام صادق لكل الحضارات، مع رفع هاماتهم بكبرياء مشروعهم.

وصفوة الاعتبار أن نظرية «صمويل» ليست نتيجة اجتهاد ذاتي لأحد الأساتذة الأمريكان، بل هي تلخيص نظري، ومقترحات سياسية لما ينبغي أن تكون عليه الأمور تجاه الحضارة الإسلامية كما يراها الغرب ويخطط لتنفيذها.

فمقترحات «هنتنغتون» هي التالية:

1 ـ أن الديمقراطية نعمة لا يمكن أن يتمتع بها المسلمون، لأنهم باسمها ينصبون في الحكم الاتجاهات المتطرفة.

2 ـ أن السلام الدولي يجب أن يقتصر على الغرب، لأن انسحابه على العالم الإسلامي يحرم الغرب من بيع السلاح، وشفط الاحتياط من الثروات.

3 ـ أن تحديد النسل عملية استعجالية للعالم الإسلامي نظراً لتزايد المسلمين، واختلال التوازن الديمغرافي مع العالم الغربي.

4 ـ من الحكمة أن يقع دعم وتأييد الجماعات الموالية للمصالح والقيم الغربية في العالم الإسلامي.

5 ـ تقوية المؤسسات الدولية التي تعكس المصالح الغربية، وإعطاؤها الشرعية والعمل على دفع الدول غير الغربية للانضواء تحت جناح هذه المؤسسات.

6 ـ مزيد من تكريس الحضارة اليهودية المسيحية، ذات المبادئ المشتركة، في مواجهة الحضارة الإسلامية.

ولا بد من تثبيت مقولة: إن إضافة الحضارة الكنفشيوسية بجانب الحضارة الإسلامية في مواجهة الغرب، ما هو إلا للتخفيف من عنف ذلك الصدام المعلن، وإنما تفكير صاحب النظرية كله كان متجهاً للإسلام وصحوته الجديدة التي يصفها «هنتنغتون» بأنها: «صحوة متوحشة مفترسة»، بينما يصف الخطر الأصغر؛ الصين أساساً، بأنه: «خطر بطيء معتدل».

ولإدخال الأمة في حركة التاريخ يجب النظر والتفاعل الحضاري في الأمور الآتية:

1 ـ اعتبار الشورى نعمة إسلامية، لتحقيق معنى الشرعية بين الحاكم والمحكوم.

2 ـ إقرار السلام بين المجتمعات المسلمة، فإن صراع الحضارات موجود بداخلها أيضاً.

3 ـ التأكيد على الموقف الإسلامي في المؤتمر العالمي للسكان والتنمية بما يتعلق بالإجهاض بحجة حرية المرأة، والذي رفضه كثيرون في أمريكا وأوروبا.

4 ـ دعم الاتجاهات الموالية للمصالح والقيم الإسلامية إذا ما تحلت بالفضيلة والوسطية والاعتدال.

5 ـ دعوة المؤسسات الدولية بالإضافة إلى احترام مواثيقها والحرص على احترام قضايا الحق والعدل والسلام، ولترفع الأمم المتحدة دعمها للمظالم الموجهة ضد المسلمين، والوقوف مع منظمة المؤتمر الإسلامي، والعمل على الخروج بالجامعة العربية من مأزقها.

6 ـ القول بالحضارة اليهودية المسيحية تزوير حضاري، فاليهود شرقيون، ولم يحمهم من الاضطهاد المسيحي إلا المسلمين بمحاكم التفتيش في الأندلس (بعد 1492م) عندما التجأوا للخلافة الإسلامية والمغرب الإسلامي، ثم في عملية إبادة النازية (1939 ـ 1945م).

وعلى الأمة الإسلامية اعتبار اليهود أصحاب دين سماوي، لا يحق لهم العدوان على حقوقنا في القدس، فكل سلام لا يؤسس على العدل فهو هش.

والحاصل: أن الصراع بين الحضارات أهم مقدماته الاستبداد سواء كان في الشمال المتخلف اقتصادياً أو الجنوب المتخلف روحياً. وثانيها اختصار المرجعية الفكرية بالمرجعية السياسية أيضاً بالتحكم. والاستبداد لا دين له، ولا جهة محددة تحيط به لنحاكمه بالمطلق، فتارة يكون في الغرب وأخرى يتجذر في الشرق. فأينما قدمت المصالح للذات على الآخر: وقع الصراع. وأينما استخدمت المصلحة وفق الحاجة للذات: تأصل الحوار مع الآخر.

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد، ورئيس تحرير جريدة المستقبل. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993)، ولبنان وتحديات المستقبل (2000)، وأطروحات عربية (2000)، والوعي بالعالم (2000). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

العلاّمة الشيخ محمد علي التسخيري

أحد كبار فقهاء إيران، والرئيس السابق لمنظمة الثقافة والعلاقات الإسلامية، والرئيس الحالي لجمعية التقريب بين المذاهب الإسلامية. له آراء وبحوث بارزة في العلاقات الإسلامية والدولية، وفي التقريب بين المذاهب، وفي الحوار على المستوى العالمي.

عبد العزيز بن عثمان التويجري

الأمين العام للمنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم والتربية. له اهتماماتٌ بالشأن العربي والدولي، وقد صدرت له بحوثٌ في الثقافة والنهوض الثقافي، والتواصل الحضاري، وحوار الحضارات، ورؤى التجدد والنهوض من طريق التواصل والمُشاركة في حضارة العالم.

أحمد صدقي الدجاني

أستاذٌ معروفٌ في التاريخ العربي الحديث. وصاحب رؤيةٍ ودراساتٍ في التاريخ الحديث، وتطورات الفكر العربي والإسلامي، وقضايا الهوية، وعلاقات الإسلام بالغرب، وعلم المستقبليات. من مؤلفاته الأخيرة: عمران لا طغيان (1994)، ولا للحلّ العنصري في فلسطين (1994)، وتجديد الفكر (1996)، وتفاعلات حضارية وأفكار للنهوض (1997).

عبد الهادي بوطالب

الأمين العام السابق للمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم. كما شغل منصب وزير الخارجية بالمغرب، ومستشاراً بالديوان الملكي، وسفيراً للمغرب بوشنطن وعدة دولٍ عربية وإسلامية. له دراساتٌ في حضارة الإسلام. وفي علاقات الإسلام بالعالم. ومن مؤلفاته: التعريف بالإسلام والحضارة الإسلامية، والصحوة الإسلامية.

محمد السمّاك

صحفي وكاتب، وخبير في مسائل السياسة الإعلامية، ومُشاركٌ في الحوار الوطني، والحوار الإسلامي المسيحي. أهمّ مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (1984)، والأزمة اللبنانية في دوامة الصراعات (1984)، والإرهاب والعنف السياسي (1988)، وتأملات في الدين والإنسان والسياسة (1990)، والأقليات بين العروبة والإسلام (1990)، والصهيونية المسيحية (90، 91، 1993)، واستراتيجية الربط العربية بين النفط والسياسة (1991)،وتبعية الإعلام الحر (1991)، والعرب والأتراك في عالم متغير (1993)، وهل الإسلام هو الهدف (1993)، والتسوية السياسية إلى أين (1995)،وموقع الإسلام في صراع الحضارات (1996)، والمتغيرات المشرقية في السياسة المغربية (1996)، ومقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي (1998)، واستغلال الدين في الصراعات السياسية (2000). وترجم عن الإنجليزية: النبوءة والسياسة (1989)، والصهيونيّة المسيحية (1990)، ويد الله (2001).

سعيد حارب المهيري

نائب رئيس جامعة الإمارات العربية (العين)، وأحد كبار أساتذة الدراسات الإسلامية. له دراساتٌ في الثقافة الإسلامية، وفي التاريخ الثقافي والفقهي، وفي العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي.

علي حرب

باحث معروف في القضايا الفكرية والفلسفية في العالم الحديث والوطن العربي. صدرت له دراساتٌ في المجلات المتخصصة في نقد الفكر العربي الحديث. كما ظهرت له قراءاتٌ ومراجعاتٌ في مجال الفكر الفلسفي العربي. من منشوراته: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ونقد النص، والفكر والحدث، والتأويل والحقيقة، ونقد الحقيقة، وأوهام المثقف.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. **مؤلفاته**: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم

الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1997)؛ وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1997)، وجوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة (2000)، وأزمة الفكر السياسي العربي (2001). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ والخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري (1979 بالاشتراك مع د. معن زيادة)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (2002)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1993). وترجم إلى العربية: مفهوم الحرية في الإسلام لروزنتال (1979 بالاشتراك مع د. معن زيادة)، ورؤية الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن (1982).

لؤي صافي

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. حصل على الدكتوراه في العلوم السياسية على أطروحةٍ بعنوان «تحدي الحداثة: البحث عن الأصالة في العلم العربي» (ونُشرت بالإنجليزية، 1993). ومن كتبه: «العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية» (1996)، وإعمال العقل (1998).

أحمد ثابت

أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. له مؤلفاتٌ ودراساتٌ في الاقتصاد العالمي، وقضايا الاقتصاد السياسي والدولة في المناطق النامية، والأوضاع السياسية والثقافية في الوطن العربي.

إبراهيم البيومي غانم

باحثٌ مصريٌّ، وأستاذٌ في الدراسات الإسلامية. ويعمل حالياً مستشاراً لديوان الأوقاف بالكويت. له دراساتٌ في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وفي حركات الصحوة الإسلامية. وأهم كتبه: الغرب في رؤية الحركة الإسلامية المصرية (1994)، والأوقاف والسياسة في مصر (دار الشروق بالقاهرة، 1998).

محيي الدين صبحي

كاتبٌ من سورية، وناقدٌ أدبيٌّ معروف. له دراساتٌ في التاريخ الأدبي العربي، وفي النقد الأدبي العربي شعراً ونثراً. كما له دراساتٌ معروفةٌ عن الشعر العربي

الحديث؛ ومن ضمن ذلك دراستان متميزتان عن نزار قباني وعبد الوهاب البياتي. وقد اتّجه في السنوات العشر الأخيرة للكتابة في الأوضاع السياسية والثقافية العربية الحديثة والمعاصرة.

شمس الدين الكيلاني

كاتب من سورية. له اهتمامات ودراسات في الوعي التاريخي العربي، وعلاقات الشرق بالغرب. كتب ونشر في التاريخ الثقافي والسياسي لعلاقات الشرق بالغرب، كما كتب في الفكر العربي الحديث. وقد صدرت له أخيراً دراسة عن محمد عبده. وتصدر له دراسة عن حقوق الإنسان في الإسلام.

عمر كوش

مدرّسٌ للفلسفة والنظرية الاجتماعية، وكاتبٌ في الشؤون الثقافية والفكرية العربية، وعلاقات الشرق بالغرب. نشر دراساتٍ وبحوثاً نقديةً في القضايا العربية الحديثة والمعاصرة. وهو من كُتّاب **الاجتهاد** منذ عدة سنوات.

فوزيّة العشماوي

باحثةٌ من مصر، وسفيرة لدى المنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، وبالتنمية. لها مساهماتٌ في الدراسات الثقافية والحضارية العربية، وفي الأوضاع المتعلقة بحقوق الإنسان في الوطن العربية، ومواقع العرب في المؤسسات الدولية.

محمد سيّد رصاص

كاتبٌ من سورية. له اهتماماتٌ وكتاباتٌ في الشأن الثقافي والسياسي في الوطن العربي. وهو يُسهمُ في مجلة **الاجتهاد** منذ عدة سنواتٍ في القضايا التاريخية والفكرية المتعلقة بالثقافة العربية الحاضرة.

محمد خير فرج

طالب دكتوراه، متخصص في الإسلاميات. له كتاباتٌ في التاريخ الحضاري العربي والإسلامي، واهتماماتٌ بالجوانب الفقهية والصوفية للتجربة الحضارية الإسلامية.

محمد غشام

موظف في وزارة المالية في لبنان. له اهتمامٌ بالتاريخ الفكري والاقتصادي، سبق له أن نشر بمجلة **الاجتهاد** عدة مراجعات.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث

والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

التاريخ الثقافي والعلاقات الدولية (2)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

المجال العربي في السلطنة العثمانية (3)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

الإصلاح والتنظيمات ومصائر الدولة (4-5)

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (1 ـ 2)

الدولة والمجتمع وصورة الإسلام

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)

الصورة والرمز والآخر

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (4)

نقد الاستشراق

****